د. نديم نجدي



أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند

إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبدالله العروي

الفارابي

أثر الاستشراق
في الفكر العربي المعاصر

د. نديم قاسم نجدي

جامعة
المصطفى
العالمية

أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند

إدوارد سعيد ـ حسن حنفي ـ عبد الله العروي

دار الفارابي

الكتاب: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر

المؤلف: د. نديم نجدي

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: * دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

e-mail: farabi@inco.com.lb

الطبعة الأولى 2005

ISBN: 9953-71-095-3

الإهداء

لم يَكُن يعرف عن ماهية الاستشراق ما يخوّله الاستفسار الدائم عمّا تحصّل في أطروحة، لا تعنيه استنتاجاتها بقدر ما يعنيه تأمينها لمقام علمي، يفتخر هو بإنجازه «بي».

فالآباء لا يفرحون لفرح أولادهم فحسب، بل يغتبطون لإحساسهم بأبوّة مسؤولة هي عن وجود الأبناء في الأصل.

لذا، كانت غَيْرِيتك، أبي، حيالنا، قد أضفت على حياتك معنىً هو المعنى من وجودك الحي بأثره أثراً على ما سنصيره نحن، بعد حين...

أعتذر منك والدي على تأخري في إتمام ما كنتَ شغوفاً بانتظاره قبل رحيلك، فأينما صرت... وحيثما حللت...، أجدّد اعتذاري...

وأهدي إليك عملي هذا.

مقدمة

يقترن الاستشراق بدلالات، لا يمكن حصرها في مفهومه الآكاديمي الصرف، فلا التعريف الدارج عن كونه موضوع دراسة الآخر الغربي للأنا الشرقية، يكفي، ولا التوصيف القائل بتعبيره عن التفوق الحضاري للغرب على الشرق، يفي بالغرض، ما دام يتسع لاجتهادات تحليلية، قالت فيه الشيء ونقيضه، حتى غدا من أكثر المصطلحات الجدلية اختزاناً لكثافة، منعت توصيفه السهل، بقدر ما سمحت للرأي فيه أنْ يتخذ، إما صفة الإدعاء على افتراءاته، أو الدفاع عن إنجازاته.

وإذا ما شاب ذهن المستشرقين علائق تخيلية كثيرة عن واقع الشرق، فنحن أيضاً معتلين بالعيب نفسه، ما لم نقل بداء العجز عن إدراك حالنا، وهذا ما جعلنا عرضة لأن يُقال فينا ما لا نعرفه عن أنفسنا من آخر استعجل تقييم ذاته، فتأخر تقويمنا.

فالأنا تأثّرت بقول الآخر فيها على نحو مقلق، بعدما استجابت للانفعال الذي أحالنا إلى صورة متطابقة مع ما تصوره الآخر عنا في دفاعنا عن واقع الحال، المنقول إلينا من خلالهم، لا عبر ما نراه بأنفسنا

إن الاستشراق ليس متجانساً على النحو الذي يسمح لنا بإطلاق أحكام كلية معه، أو ضده، كما أنه لا يتيح دراسة كمّه الهائل، ما لم يتعيّن المشترَك في لسان حال مستشرقين لم يجمعوا كلهم على ما ترجّح وصفه في مكتوبهم عن الشرقيين المنفعلين بمؤدى فعل الآخر بهم . بنا؛ فكانت صور الاستشراق بمثابة مشهد لانعكاس واقع الشرق وإحالته إلى شيء في منظور المستشرقين الذين كشفوا بهذه العملية عن رأيهم بنا، ليتّضح موقفنا من رأيهم، عبر ردود أوضحت مدى استلاب باحثينا إلى ما حدّده الآخر . الاستشراق لنا، أكان هذا بالسخط على ما اختلقه بعض المستشرقين من افتراءات، أم بتقدير المجهود العلمي للبعض الآخر، ففي كلتا الحالتين ثمّة أثر وتأثير بنيويّ للاستشراق على منطلقات الردّ عليه عند مختلِفِ اتجاهات الفكر العربي المعاصر.

إنّ فرضية بحثنا عمّا ينطوي عليه الاختلاف المنهجي للباحثين العرب من تآلفٍ مُضْمَرٍ خلف مزاعمهم الرامية إلى طمس شعورهم وإخفاء إحساسهم بغبن يشترك فيه

الليبرالي ـ الإسلامي والماركسي، تحدوه رغبةٌ أكيدة في أن يظهر الأول بمظهر المحلِّل المحايد، والثاني بزي المدافع الأمين عن عقيدته، والثالث بهمّ تخليص مجتمعه من معوّقات نهضة ضرورية.

ربّ قائل إنّ لكلٍّ مشربَهُ التربوي ومنهجه الفكر وطريقته، أو بالأحرى فرادته في التعبير عمّا يصبو إليه منطق سجاله ـ ردّه على الاستشراق.

فكيف يصحّ إذاً جمع شمل المختلفين على أرضية واحدة؟ الإجابة هنا، تستدعي إعادة تصويب صيغة السؤال، لكي يتمّ طرحه على النحو التالي: هل من وحدة في التنوع؟ أو هل البحث عمّا في العقل العربي من توحّد بنيوي يضرّ عملية تتبُّعنا لعناصر التنوع والاختلاف فيه؟

إنّ الإطار الجامع للتعدّد لا يلغي التنوع، كما أنّ الوقوف على أرضية مشتركة مع الآخر لا يَحُوْلُ دون النظر باتجاه معاكس لنظرة من يقف «معي» على المسطَّح ذاته؛ هكذا، سنسعى في دراستنا إلى تقصّي أوجه التشابه بين الباحثين العرب المختلفين في مناهج بحثهم، لكون «الكل» محكوماً بمنطق ردّه المحدود بحدود ما يجب رفضه وما يجب قبوله من حجج استشراقية، احتجزت رأي مناقشيه، إما في إطار الدفاع أو الهجوم على ما قالوه من افتراءات بحقّنا، أضف إلى ذلك ما لا يمكن حذفه لمجرَّد إشهار نفيه؛ وفي هذا السياق، ربّما يغمر الباحثين العرب شعورٌ بدونيّةٍ قد تتماثل مع إحساس المستشرقين بفوقيّة إدراكهم أو ظنّهم لما لا ندركه عن أنفسنا، فمثلما ذهب إدوارد سعيد إلى تقصّي وحدوية النَفَس الاستعلائي في الاستشراق الطافح بتواشجات صورية رشح منها ما يكرّس الإحساس بمركزية غريبة إزاء طرفيّة «الآخر الشرقي»، سنتقصى نحن بدورنا مكامن التأثير المضمر للنظرة الاستشراقية على من يجمعهم ـ يوحّدهم الانفعال بفعل الاستشراق التقليدي وغير التقليدي على حدٍّ سواء.

أما القول بأنّ ليبرالية سعيد لا تتماثل مع التوّجه الإسلامي لـ حسن حنفي، تماماً كما لا يمكن قياس موقف هذا الأخير على ماركسية عبدالله العروي من الاستشراق، ففيه من خطأ المنع بقدْر ما فيه من صحّة الجمع، خصوصاً إذا كان الثلاثة مشدودين بروابط الانتماء للهوية نفسها كالتي حالت دون أن يتحول الاختلاف بين ماركسية «مكسيم رودونسون» وفيلولوجية «أرنست رينان» خلافاً تصادمياً، ليبقى الاثنان بموجب انتمائهما الغربي مستشرقَيْن.

إنّ تقدم المجتمع الغربي وتأخر المجتمع العربي، حقيقة لها تداعياتها على من يحيا في فضاءٍ لا يخرج عن مدار فعل ازدرائهم لضعفنا، كما انبهارنا بقوّتهم؛ وهذه حقيقة تؤثّر حتماً على موضوعية المستشرق وعلميته، انحيازاً إلى ما يُسْتَشَفُّ منه تحاملٌ

على من هو أقلُّ شأناً منه، كما يؤثّر أيضاً في آلية الردّ عليه، مهما تَجَلْبَبَ الردُّ وتَنَزَّهَ عن مفاعيل تخلُّف واقعه، أو مهما تجرّد من علائق الانبهار بقوة واقعهم وقدرته الفاعلة فعلاً أدّى بنا إلى انفعالٍ لا واعٍ إلى ما في رفضنا لهم من تماهٍ مع رفضهم لنا، وإلى ما في توجهنا إليهم من تماثُلٍ مع توجُّههم إلينا، وإلى... وإلى... إلخ.

ذلك أنّ ثمّة إرغاماً خفيّاً يتحكّم بواقع حال المفكِّر الغربي كما العربي، لا طاقة له على رفضه، ولا إرادة له في نفيه، تماماً مثلما لم يختر هو منشأه الثقافي ولا الاجتماعي، فيتحدّد هذا من مشربه التربوي الأقوى من أن ينسلخ عنه لمجرَّد الرغبة في الخروج منه، هكذا إذاً يبقى القاسم المشترك بين اختلافات المستشرقين وتعدُّديتهم واضحاً وضوح سخط المفكرين العرب على ما يعيشونه من تخلف جامع لهم ولأوطانهم المتلقّية والمنفعلة بكل ما يردفه الآخر لنا. حتى إنّ الرفض المطلق لرأيهم «بنا» حيناً، والقبول الكلّي بمواقفهم «منا» حيناً آخر يتضح تفسيره من مؤدّى هذه العلاقة غير المتكافئة بين فعلهم وتلقّينا، قوتهم وضعفنا، رغبتهم في السيطرة وتوقنا إلى التحرر، الخ.

لقد وقع اختيارنا للبحث عن مستوى تأثير الاستشراق في الردّ عليه لدى مختلف اتجاهات الفكر العربي المعاصر على عيّناتٍ منمذجةٍ في أسماء باحثين عرب، لم يتفقوا على منطلقات الردّ على الاستشراق، ولا على الآلية التي تكفل دحض افتراءاته ـ سيئاته، أو تثمين حسناته، فليبرالية إدوارد سعيد المزعومة تنحو منحىً تفكيكياً مغايراً لما خلصت إليه المنهجية الإسلامية لـ حسن حنفي، كما أنّ اعتماد عبدالله العروي على الماركسية سبيلاً لمحاكاة استشراق الغرب وحضارته، قد لا تتطابق مع المؤدَّى المنهجي لتفكيك الأول، كما لا تتفق مع ما خلصت إليه «نقوضات» ـ من نقض ـ الثاني، ورغم ذلك، ثمة تسويةٌ قائمة بين رغبة الثلاثة وهمّهم الجامع لاختلافاتهم المنهجية التي انعقدت على ما يشبه الإقرار بوحدة انتمائهم إلى هوية عربية مأزومة.

أما التساؤل عن مدى التجانس بين موضوعات ليست متآلفةً، لا في منطلقاتها ولا في مراميها المتباعدة على النحو الذي لا يجيز المقاربة بين اختلافات الثلاثة، بحسب ما يعلنه ظاهر الادّعاء باختلاف الليبرالي عن الماركسي والإسلامي، اختلافاً تناحرياً ـ ضدّياً، فمن الواضح أنّ صاحب هذا التساؤل يتناسى الحيثيات المخفية في التفاصيل القابعة في أروقة تفكُّرنا ـ تربيتنا المتجذّرة في ذهنية بنيوية، أَمْلَتْ على العربي اعتناق المنهجيات الدخيلة، كالماركسية والتفكيكية، انطلاقاً من اعتباراتٍ لا تتماثل أبداً مع اعتبارات أصحابها الغربيين، لا سيما وإنّ حاجتهم منها مغايرة لحاجتنا منها، كما أنّ ضرورات تفكُّرهم بها مختلفة عن منهجيات تفكّرنا بها، وقِسْ على ذلك الكثير من العوامل المطمورة كالتي جعلت من ليبرالية سعيد وماركسية العروي وحتى إسلامية حنفي

متقاربةً، إنْ لم نقل متآزرة في آلية ردّ الثلاثة على الذين يتمركز استشراقهم في واقعٍ غربي مغاير لواقع انتماء هؤلاء إلى هوية عربية مشبعة بتفاصيل، جعلت الاختلاف المنهجي بين الأدعياء العرب موسوماً بوحدة عقل بنيوي.

ثمة جانب آخر في فرضيتنا، يقوم على ما يحمله، أو بالأحرى يفرضه الخطاب الاستشراقي من نفحات صدامية ضد بشرٍ، أرغمهم الصدام على التصدي له ذوداً عن أنفسهم، إذ إنّ منطق الدفاع عن الهوية يتحدد بطبيعة منطق الهجوم نفسه، وقد يحتجز الرد على الحجة في نطاق الحجة ذاتها، كمنْ يدحض في المقابل سيئة مزعومة بإعلاء شأن حسنة موجودة؛ عندها تنضوي آلية الردّ على الاستشراق في المسار الذي رسمه أو قرّره هو لما يجب فعله في الجهة المقابلة، فانبرى بذلك حكم الأنا على نفسها، وعلى الاستشراق من منطلق الانفعال بفعله، أي الانفعال بحكم الآخر عليها.

إنّ أثر الاستشراق لا يقتصر على ما أظهره بعض محقّقيهم في مكتوبنا التراثي ـ التاريخي، بل يتعدّى ذلك إلى ما خلقه لنا من سلبيات الانحباس في التصدي له، وأيضاً إلى ما دفعنا لجعل ندّيّتنا له، أسيرة تنميطاته لنا، كشعوب عاجزة عن النظر الموضوعي إلى ما في حضارتنا بالهدوء وراحة البال إياهما اللذين مكّناهم (الشعوب الغربية) من تقييم حضارتهم بتأنٍ بعيد عن التشنّج الناجم عن المخاوف على الذات، رغم أنّ الاستشراق ليس نقيّاً خالصاً من شوائب الأحكام المسبقة المتأتية من غياهب العلاقة التاريخية المحتدمة وتوترها التنافسي بين تقدم حضارة الشرق القديم وتخلفه الحديث، وتحلف حضارة الغرب القديم وتقدمه الحديث.

فالاستشراق يعبِّر بصراحة عما تأتّى عن هذه العلاقة التي تواشجت بها ثقافته التقليدية القديمة مع ثقافته الجديدة الصاعدة بهدى تحوُّلات مناهج علومه النيِّرة؛ لهذا السبب، ربّما، كان لافتراءات بعض المستشرقين التقليديين أساسٌ ثقافيٌّ متجذّرٌ وعصيٌّ على التفكُّك والذوبان الكلّي أمام مستجدات ثورته العلمية المعمول بها عند هذا أكثر من ذاك، وفي جانب دون آخر، بحسب التفاوت في قدرة كل مستشرق على التجرّد من علائق تربيته التراثية، وأيضاً بحسب الاختلاف بين مستوى معرفة كلٍّ منهم بأمر المنهج المتَّبع في قراءة واقع الحال، هنا وهناك.

إنّ هذا التوصيف للاستشراق يدعو إلى الاستفسار الجدّي عمّا قد تؤول إليه معرفتنا بأسبابه ونتائجه، بما يكفل التخفيف من حدّة المغالاة «ضدّه» لكونه تحاملاً «ضدّنا»، ولأنّ ما يتجذّر في ثقافتهم التقليدية هو ما يترسّخ في ثقافتنا التراثية عن غرب صليبي في عدواته لنا، سنرمي إلى تقصّي أوجه التداخل والانشباك بين مقتضيات انفعال

باحثينا بمكتوب «الغير» وموجبات الترفع إلى ما يجعل من المكتوب الاستشراقي مكتوباً عن واقع حال المستشرقين.

ذلك أنّ من يتخذ من المادة المكتوبة «عنّا» مادة مقروءة «عنهم»، قد يستبين علّة النظر في زاوية الناظر، مثلما يحدّد بتبيانه هذا، موقعه كناقد، وموقفه حيال المنقود، عندها، يتم التفاعل عبر اختراق تُستكمل بموجبه عملية النقاش والجدل حول قضايا، لا ترتكن فائدتها إلى ما خلصت إليه من مواقف صارمة وجازمة، بل على ما يتحصّل بمؤدّى تمرين وعينا على الجدل المنفتح والحوار الحر؛ أما التساؤل عمّا هو فلسفيّ في موضوع أطروحتنا هذه، فلا أراه مبرّراً في ضوء كمٍّ من الأقوال والاستشهادات لفلاسفة قالوا لنا ما يعلمنا قراءة القضايا السياسية الاجتماعية والاقتصادية على نحو مفاجئ. مغاير لما اعتادت عليه تحليلات المتخصصين في تلك الميادين.

لهذا، أزعم أن المسعى الفلسفي في نقاش ما هو غير فلسفي بحسب رأي أو تعريف البعض للفلسفة، يتمثّل في الجهد المنصبّ على استنباش ما لم يُقَل في خطابهم، وعلى إظهار المطمور من المتعيِّن عندهم.

فالفلسفة لا تستكين إلى ما قاله هذا الفيلسوف أو ذاك، كما أنها تقوّض مكتشفاتها التي تصير عتيقة، كلما اعتنقها البشر كحقائق جديدة، فتنقلب على نفسها لتستدلّ بنفسها على ما يجب تدشينه من مساحات «بور» لم تطأها قدم المحبطين، ولا المغتبطين بالذي تنكّرت له وهجرته لحظة اعتماد أقوالها وآرائها، مقولاتٍ نهائية. إنّ ما نسوقه في وصف تحوُّلات الفلسفة، أو بالأحرى فهمنا لماهيتها، يرمي إلى دحض معيارية تصنيف الفلسفي وتمييزه عمّا هو غير فلسفي من منطلقاتٍ واضحة وضوح وعينا لحدودها؛ في حين أنّ الفلسفة لا يمكن أن تُحتجز في إطار تعريفٍ تاريخيّ، ولا في نطاق فهمنا براهنيّتها؛ فهي دائمة الترحال نحو فضاءات بعيدة عن مستقرات أو مستتبات أوضاعنا الاجتماعية - السياسية والثقافية، حتى إذا ما تحرّشت في ميدان ما، فلا بدّ من أنْ تعكر صفوه، فتخترق مجاله(1)، لتختلق بنفسها لنفسها إمكانات التفلسف في مجال الكلام على ما لم يُقل.

وإذا كانت الفلسفة ليست تشكيلة استدلالية لأنها تستطرد قضايا (propositions)

---

(1) يقول ميشيل فوكو في هذا السياق: لم يعد يمكن اليوم التفكير إلاّ داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر. ذلك أنّ هذا الفراغ لا يشكّل نقصاً، فهو ليس أكثر أو أقل من إعادة انتشار لفسحة يتسنى فيها التفكير مجدداً. ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990 . 1989، ص281.

افتراضات، اقتراحات؟[1] لا بدّ من أن نرتحل معها وعلى أجنحة استرسالاتها من قضية متعينة في جلباب الاستشراق، إلى فضاء الثقافة الغربية المترامية على ما لا يمكن اختزاله في أطروحة، يمكنها ربما استشراف واقع الغرب من خلال أحد تجلياته الكامنة في ظاهرة الاستشراق.

لقد وقع اختيارنا على فرضية (أثر الاستشراق في الردّ عليه عند مختلف الاتجاهات الرئيسة في الفكر العربي المعاصر)، فتحدّد بموجبها انتقاء عيِّنات من أسماء، ليست اعتباطية (سعيد . حنفي . العروي)، لأنها تمثِّلُ اتجاهاتٍ، أو بالأحرى اجتهادات فكرية غير متجانسة، لا في المنهج المتَّبَع، ولا في أهدافه المتوخاة، إلاّ أنها موحدة في الانتماء إلى هوية رازحة تحت وابل من الأوصاف والأحكام التي تعدى تأثيرها في نظرتهم إلينا، لتطال نظرتنا لأنفسنا.

لذا، ومن باب الإضاءة على وجه من وجوه المشهد الثقافي في العالم العربي، كان لا بدّ من إخراج «بانوراما» وصفية، فيها من العرض بقدْر ما فيها من التحليل، بما لا يمنع خاصية رؤيتنا . نظرتنا في قياس مزاعم النقد السعيدي على ما ادّعى أتباعه من تفكيك وتحليل منهجيّيْن، أو لقياس «نقوضات» حنفي للاستشراق على ما انبرى لبنائه في علمه الاستغرابي، وأيضاً لاستخلاص النتائج المترتّبة على محاكاة العروي لثقافة الغرب من خلال لغة جدليةٍ محكومةٍ باعتبارات تحسين واقعه العربي، فمن دون أن نتقيّد بتبويبٍ من شأنه الحدُّ من الاسترسال والاستطراد إلى ما لا نحسب وجوده، أو اكتشافه، قبل تورُّطنا في البحث عمّا هو جديد، ولكي نجنّب أنفسنا مطبات الانحباس في نطاق تأكيد صحّة فرضيتنا تلك، وكيلا نقع في فخّ التبرير لموضوعنا، عبر استجداءِ نوع من مسوِّغات الحجج المتوفرة مثلما هو متوفرٌ نقيضها أيضاً، تركنا أنفسنا عرضة لتجاذبات وتلاطمات بحره المعرفي الواسع بما لا يقاس مع ضيق ظننا فيه، قبل أنْ نغوص في لججه العميقة، مع محاولة الابتعاد عن المسبقات التي قد تثير شهية استسهال التوسُّل بشواهد وأمثلةٍ موجودة على طرفي نقيض، وبموازاة أضدادها. فكان علينا إما أن نترك موضوعنا طليقاً في تعرُّجاته على ما قيل ويُقال، هنا وهناك، ليخط هو بنفسه مسار تكوينه، وإما أن نحتجزه في إطار المسبقات الافتراضية التي تأسر موجبات تحرُّرنا من الماقبل.. إلى المابعد. . .

من هنا، كان لا بدّ من الاختيار الصعب بين ما تمليه علينا سيرورة فرضيتنا من

---

(1) جيل دولوز . فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ تعريب د. جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت . باريس 1993، ص 31.

توجيه مستلب إلى ما يجب أن تستجلبه هي نفسها، من جهة، وما تمليه علينا صيرورتها إلى ما يمكن أن تصيره بمؤدّى نقاشنا للآراء المتنوعة والمواقف المختلفة، من جهة ثانية، فكان انحيازنا إلى الوجهة الثانية جليّاً، وإنْ تمثّل بغموض شكلي في تحديد صلة الخيط الجامع بين المختلفين والمتنوعين؛ مع ذلك عقدنا العزم على التصدّي لهذه المهمة الصعبة بإصرار العارف بما يعترضها من عراقيل، من أجل تبيان المشترك الموضوعي بين الثلاثة سعيد - حنفي والعروي، من دون أن نغيِّبَ الفوارق الذاتية، لا في منهجياتهم المعتمدة، ولا في فهم كلٍّ منهم لمنهجيته المزعومة. والجدير ذكره هنا، أنّ لكلِّ باحثٍ أو مفكّر فرادة وعيه لمنهجية بحثه في القضايا العامة، لتغدوَ خاصة بخاصية فهمه لحيثياتها المقروءة من هذا على نحو مغاير لقراءة ذاك، مؤوّلة هنا في معانٍ مخالفة للمعاني المستولدة منها هي نفسها هناك. لذا، يمكن قراءة المكتوب الاستشراقي والمكتوب عنه في نطاق نظرة شاملة لعمومياته الطافية في طغيانها على الخاصية الفردية لكلِّ باحثٍ، أكان في الشرق أم في الغرب، كما يمكن قراءة كلِّ استمارة مكتوبة، كسجلٍّ تأريخيّ دامغ يشير إلى ماهية وعي الباحث المنعكسة بذورها في مرآة مزاعمه، عمّا يظنه صحيحاً هنا، وخاطئاً هناك.

لهذا، لا ضير في النظر إلى الأبحاث المكتوبة أياً كان مصدرها، ومهما كانت طبيعتها كوجهة نظر، لا تقلّل من فائدة ما نعتقد أننا نسهمُ فيه على هذا النحو.

فإذا كان تشكُّل صورة الشرق في عيون المستشرقين التقليديين له أسباب تاريخية موغِلة في عمق تراثهم التقليدي، فللشرقيين والعرب منهم خصوصاً أسبابهم أيضاً في الردّ على ما أحسّوا به من مهانة بعدما أحالهم الاستشراق إلى شيء - مادة للدراسة. لذا، ومن باب الإضاءة على صورة المصوَّرين، مواقفهم - رأيهم - ردود فعلهم الخ، صار لا بدّ من أن يتركّز جلّ اهتمامنا على الشق المتعلّق بأثر الاستشراق على الاتجاه الليبرالي - الإسلامي - الماركسي في الفكر العربي المعاصر، وإن كان في المسألة ثمة التباس يعود إلى النزعة الشمولية لاستشراقٍ أحال تعددية الشرق واختلافاته المتكاثرة إلى شرق واحد موحّد، فلم يفصل بين شرق[1] أدنى وشرق أقصى، حتى إنه لم يلحظ الفوارق بين شعوب، لا يمكن أن تُختزل إلى مجرد صفة لتسمية ظالمة بحق حضارات تاريخية، لا

---

(1) لا بدّ من توضيح الالتباس الحاصل حول المقصد من استعمالنا لتسمية الشرق في الاستشراق، وكي لا يختلط على القارئ أمر التمييز بين الشرق الأدنى والشرق الأقصى، كان لا بدّ من التذكير، بأنّ ما نستهدفه من شرق اصطلح على تكرار ذكره في دراستنا، بمؤدى تعيين جغرافي، نطاقه العالم العربي بالتحديد.

يجمع بين اختلافاتها الحكم على شبهة التشابه في عاداتها وتقاليدها. تلك المتّسمة بالمحافظة على ما كانته أسبقيتها في التاريخ. وهذا ما استدعى من الشرقيين العرب الردّ على ذرائع الاستشراق التقليدي وحججه الناجمة إما عن سابق تصور وتصميم لاستغلال الاعتقاد الأيديولوجي المتجذّر في تاريخ من التصورات المبرمة عن الشرق في السياسة؛ وإما عن قناعة تامة بضرورة الوصاية علينا من موقع الغرب المتقدم على من يحتاج تخلفه إلى مساعدة كي يعتلي سلّم التطور الحضاري.

وكيلا ننزلق في منزلقات التقدير الخاطىء عن الاستشراق، بعدما أسيء الظنّ فيه «بكليته» لظنّنا بأنه تعمّد تشويه ما كنا فيه، لسبب غائيّ - قصد تحريف الحقائق المستقاة من واقع الشرق لأهداف مؤامرتية، نجد من الانصاف عدم المبالغة في تحميله كامل المسؤولية عمّا صرنا فيه، ولا المغالاة في إعفائه من مفاعيل رأيه بنا، «عليه، وعلينا».

وإذا ما اتُفِق بأن سوسيولوجيا علم الاستشراق عكست سيكولوجيا الوعي الغربي العام حيال الشرق، فعبّرت عمّا آلت إليه تصوراتهم التاريخية عنا من مواقف تثمّر فيها الاعتقاد الشعبي من أجل منفعة سياسية - استعمارية، يمكن القول أيضاً، إنّ لاختلاف مناهج الاستشراق وتنوعها حقّاً علينا، وإن ارتبطت بالمستوى المعرفي العام لقرون، كان قد اتسم طابعها بثنائية التصنيف أو التمييز بين متقدم ومتخلف - جاهل وعالم - مؤمن وكافر - غربي وشرقي، وما إلى هنالك من تقسيمات أثّرت بنا في الردّ عليهم؛ حينما آثر المفكرون والباحثون العرب الاعتماد على ما به قال الاستشراق القول السيِّئ فينا، لرد الإساءة عنا، دحضاً لمغالطه المزعومة، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية نفسها التي أوصلتهم إلى نتائج لم نرتضِ بها، فارتضينا الركون إلى آلياتها التطبيقية في الردّ، بدلاً من أن نغوص إلى قعرها، عبر نقد ما به أنتج الاستشراق مغالطه، وذلك كله بغية الكشف عن مدى اتساق المكتوب الاستشراقي بالمنهج المعتنق عند هذا المستشرق، ومخالفته عند ذاك.

لقد اغترف العرب من بحر الاستشراق ماءه الملوّث بأطعمة غربية مغايرة عما يجب أن تعتكره أطعمتنا في أصل وفصل لجتنا المعرفية، وذلك نتيجة استلابنا إلى مناهج استلبت عقول مستشرقيهم التقليديين، هؤلاء الذين اتخذوا من الشرق مادة لاختبار فرضياتهم الممنهجة في قواعد ثابتة، لم يخرج عليها اغتباطنا بجديدها المنهجي، عندما أظهرنا تلوثها لا من مصادرها النابعة من روافد منهجية محدّدة، خلال سعينا إلى ردّ تحاملهم السلبي للعلّة نفسها التي عزا إليها الاستشراق منشأ السلبية في طبيعة الشرقيين العرب؛ أو قل، لا منشأ لاتهامهم طبائع عقولنا بكسل «ميتاسوسيولوجي» في أصلنا، إزاء

اتهامهم بحقد «ميتاسياسي» في فصلهم. مع أنه في الجهتين ثمة انفعال جدلي مخفي في «قطبة» الفعل التاريخي للشرق من جهة، والفعل المعاصر للغرب من جهة ثانية، فللشرقيين غرور أسبقيتهم الحضارية في التاريخ، وللغربيين استعلاء تقدمهم الحضاري على التاريخ[1]؛ ومن دون أن يحتكم الطرفان إلى ما آلت إليه الأسباب التاريخية لتقدمنا القديم وتخلفنا الحديث، إزاء تخلفهم القديم وتقدمهم الحديث، إذ يتشرنق الكثير من العرب تماهياً مع ما أنجزه الأسلاف بمرّه وحلوه، من دون أن يتمثلوا بالعلّة السببية لتلك الإنجازات، ويتبختر معظم الغربيين أسياداً في الحكم على ما كانه، تاريخنا وتاريخهم، فأوصياء على ما يجب أن تكون عليه حالهم وحالنا اليوم.

وكما هو معروف، فالتاريخ يكتبه المنتصر، بينما يتحسس المهزوم دونيته، إما بالعودة للتقوقع في زاوية من زوايا التاريخ يوم كان فيه منتصراً، جاعلاً من تلك الزاوية قاعدة في أصول التعامل مع الحاضر، وإمّا بتقليد المنتصر الآخر الغريب، كأن يحذو حَذْوَ سيره على عماية، من دون قراءة معمّقة للحيثيات التي حدت بالآخر السير باتجاه، قد لا يتطابق إطلاقاً مع موجبات سيرنا الحضاري.

إنّ ما نسوقه هنا، هو من باب التدليل على ما تمّ اتباعه في الردّ على الاستشراق، عند معظم المثقفين العرب، الذين انبهر قسم منهم بالغرب، فاغترب عن واقعه المُعاش، وتعصب القسم الثاني ضدّه باستلابه إلى ماضٍ، أخرجه من نطاق التحديات المعاصرة، ليبقى قلّة ممن حاول ويحاول قراءة ماضيه بعين ساهرة على ما يخلصنا من شباك التزمت «الماضوي»، والتحرّر من شرانقه إلى ما يكفل الانتقاع من منجزات الغرب، لا تقليده، ومع ذلك، يبقى بين المختلفين حول الجدوى من اتباع هذا المنهج أو ذاك، اتفاق مضمر في ذهنية الانفعال بالمناهج المعتنقة على نحو شبه موحّد بين معظم اتجاهات الفكر العربي المعاصر.

فإذا كان من حق المستشرقين دراسة أوضاع الغير، فللمثقفين العرب حقّ التحقّق من صدق المكتوب عنهم، انطلاقاً من القاعدة القائلة بأفضلية فهم الذات لنفسها على تفهم الآخر لها، مع أنّ في هذه المسألة إشكالاً معرفياً ما زال معلقاً بين من يدعي انعدام الأهلية في طبيعة الذات حينما تقرأ نفسها، وأهلية موضوعيتها عندما تجعل من الآخر موضوعاً بعيداً عن انفعالاتها الذاتية، من جهة، وبين من يزعم أنّ للذات قدرة على استيعاب الشيء الذي لا يمكّن الآخر البعيد من أن يستوعبه فيها، من جهة ثانية،

(1) إشارة هنا إلى نظرية فرنسيس فوكوياما، حول نهاية التاريخ وانغلاقه على ما أنجزه النظام الليبرالي الديمقراطي في الغرب.

ولأن في هاتين الوجهتين ثمة مسوغات منطقية معقدة وضعتنا بحيرةٍ من أمر الانحياز المطلق إلى إحداهما، عقدنا العزم على تتبُّع مكمن الذاتية في استشراق الآخر وردود الأنا عليه، على حدٍّ سواء، كما سنعمل على إبراز فصول الموضوعية إذا ما توفرت عندهم وعندنا، على قدم وساق، حتى وإن كان ميلنا أقرب إلى القناعة بوجهة النظر الأولى، إلاّ أننا قد نستنبش معوقات القراءة الموضوعية من الأسس البنيوية في العقل الاستشراقي، وأيضاً ما يعترض نقد المثقفين العرب له، من انفعالات في تاريخٍ من التصورات المتبادلة عما يخمّنه الأوروبيون فينا، وما يظنه الشرقيون فيهم. فتحسباً للزلات والأخطاء المقدّر وقوعها في أعمال البشر، لا الآلهة، كان عليّ واجب استدراك الخلل المنهجي الذي أصاب بحثي عمّا كان يدور في فلك الاستشراق الواسع وسع زمنٍ، يتعدى قدرة الفرد الواحد على الإحاطة الكاملة بحيثياته المتعددة والمتنوعة، إذ إن الإدعاء بالاطّلاع على ما في بحر الاستشراق من غزارة انتاجية، لا يعني أبداً امتلاء ذهنك بمحتوياته الكثيفة، وإلاّ تكون كمن يزعم تلمّس كل نقطة من ماء بئر، غصت فيه، فقط من أجل الوصول الى قعره.

فالخلل إذاً يقع، ما لم تقرّ باستحالة الوقوف على كل ما أدلى به المستشرقون كما نقادهم، وقد يعفيك الاعتراف ذاك من تهمة اجتزاء ما لا يمكن شمله في سلة بحث، أضيق هي من أن تتسع لمطالب الآخرين كلهم؛ ولعلّ هذا يسمح لك التزوّد بآراء مفنّدة من جذع الاستشراق العصي على الاقتلاع؛ أو بالأحرى، المتجذر في تشعباته بقوة أكبر من قدرتك على اقتطاعه كلّه، دفعةً واحدة.

فإذا اشترطت المعرفة بالاستشراق قراءة معمقة لمراحله، إلاّ أن الرأي فيه لا يشترط الإلمام بكمه، لا لعلّة الامتلاء بذاته، فحسب، بل لأن الرأي يحتاج الى مقاربة الحصيلة القائمة من خلال المتحصل في وعينا، وبذلك ينعقد الأمر على توليفة جديدة تسمح بالقياس الجدلي بين مقروء الباحث ومكتوب المستشرقين، كما تتيح الوقوف على مدى البراعة في استنباط المضمر من المعلن.

وفي هذا السياق، قد لا يتحدّد القول الفلسفي في استنتاج، يصحّ هو في العلوم التطبيقية العاملة على استخلاص شيء متعيّن من عناصر متنوعة ومتناقضة، بينما للفلسفة فضاءها المتمرد على الخلاصات المنتهية الى حقائق ثابتة؛ وأكثر من ذلك، نجد أن مبرّر الفلسفة هو في الاصل من اعتراضها على كل حقيقة تعرقل بوجودها، سعي العقل الدائم للترقي الى ما هو أحسن، فالادعاء بالوصول الى حقيقة نهائية، يلغي إمكانية التعقل الذي هو تمرين دائم للفلسفة ورياضتها، لكي لا تموت؛ إلا أنّ الاستطراد القائم على التمرين

الفلسفي في أية قضية مطروحة، ليس مشروعاً، ما لم يفتتح منغلقات الرأي على رحابة تجوال الفلسفة على أقبية نظرياتها الكثيرة؛ فكيف إذا كان الاستشراق الطافح بالأحكام المبرمة هو قضية تفلسفنا ـ فلسفتنا؟

حتماً ستجد نفسك أمام تحدٍّ يتمثل بنقد الأحكام، أياً كان نوعها ديني أم دنيوي، غربي أم شرقي، وذلك كي يتحرر الرأي من تعزيماته الصارمة، فينضوي في سياق صيرورته رأياً أو وجهة نظر، لا حقيقة مطلقة.

إن البتّ بالخلاف الناشىء على خلفية تصنيف الفلسفي، عما هو غير فلسفي يجعل من الاستشراق موضوعاً إشكالياً، مغرٍ بطبيعته للفلسفة المتلهفة بذاتها لكي تكون، فكينونة الفلسفة قائمة على ما يبعثه المعترك السجالي ـ النقدي من حيوية، ليست متوفرة في التعيينات الساكنة في عقول المؤمنين بثبات المفاهيم ونهائيتها. فإذا كانت الفلسفة ترتاب دوماً من كل حقيقة، هذا لأن وجود الأخيرة لا يسمح بوجودها، ولا لوظيفتها المنكبّة على ما يعكر صفو الاستكانة، إذ إنّ عملها هو في التنقيب الدائم عمّا يقربها من الحقيقة التي تبتعد عنا كلما اقتربنا إليها.

نسوق كلامنا هذا، للتدليل على ما واجه عملنا من انتقادات أكاديمية، تركزت على المنطلقات التي كان من شأنها السير بالبحث الى استنتاجات واضحة وضوح الفرضية المطروحة، ومن ثم الشروع في التحليل والتركيب المنضبط في حدود تعزيز أو زعزعة الافتراض المزعوم، يسبق كل ذلك، تعريف بمفهوم الاستشراق، يعقبه مباشرة الافصاح عن غاية مرادك وأسبابه.

إنّ علّة ما يترتب على ما أدرجناه هنا، لا يكمن في الالتزام السهل بالوتيرة التصاعدية لصيرورة البحث، إنما يكمن في العراقيل الناجمة عن توصيفات الاستشراق المتعددة من جهة، وتعريفات الفلسفة المتنوعة من جهة ثانية، فلا هو ببداهة القول: إنه مضمار دراسة لتاريخ وحضارات ولغات الشعوب الشرقية، ولا هي تعني منهجاً تحليلياً مجرداً عمّا قرّره فهمنا لماهية الفلسفة غير المتجانسة على النحو الذي يسمح بتوحيد اختلافاتها تطابقاً مع ما فهمناه نحن منها. لذا، إن موجبات النظر الفلسفي في حقل الاستشراق، بفعله وانفعالاته، ليس بسهولة تطبيق قاعدة محدّدة على معادلة معينة، فصعوبته تتأتى من عوامل معقّدة، أهمها مستوى قراءاتك ومدى تخمر حصيلتها في ذهنك المدرك ما لن تدركه في نفسك، فللآخرين الحكم إذاً على ما باستطاعتهم النظر إليه، هم، لا أنت.

فالأنا تتأثر بالمضمر، وبقوة لا تضاهيها قوة إدراكك للتحول الذي أصابك قبل... وبعد...، وقد تكون المؤثرات التي حثتك على أن تبني رأياً من الاستشراق اليوم، ليست

هي نفسها في الغد؛ ليغدو المكتوب أثراً على ما كنته...، قبل أن تصيّرك معارفك شخصاً آخر مختلف الى حدّ ما عما كان عليه موقفك من ذي قبل...

لكن، هذا لن يعفيني من مسؤولية ما كتبت، كما لا يجعلني أتنكر للآراء والمواقف التي اتخذتها من المستشرقين ونقادهم العرب، إنْ كان الرابط بين القائم والمستجد متسق في شخصك العارف ما لم تكن تعرفه، فالتطور المعرفي لا يستدعي القطع بين المراحل، اذا ما كان القديم منبث دوماً في الجديد؛ ولمقاربة هذا الكلام، كيف لنا توحيد الاستشراق بوصفه تعبيراً عما يعتمر مخيلة الانسان الغربي من صور وأحكام مسبقة عن الشرق والشرقيين، رغم تعدد المستشرقين وتنوع مواقفهم، ما لم نقل تناقضها من الشرق، إذا لم نلتقط الخيط الرابط بين اختلافاتهم هذه المتصلة فيما بينها على نحو يشي بائتلافها في وحدة ذهنية، جمعت موقف رودنسون الإيجابي مع موقف رينان السلبي من الشرق؟

فإذا كان هذا هو حال الاستشراق، لنا حق البحث إذاً عما يشي به العقل العربي من توحّد مضمر خلف الاختلافات المعلنة، كما لو أن العلاقة بين الاتجاهات كافة، ليبرالية سعيد، واسلامية حنفي، وماركسية العروي، لا ترتبط فيما بينها برابط بنيوي، يتربص بلسان يقول، ما لا يريدون قوله، ربما، ومشاعر تهذي بالهواجس التي يفرضها منطق الرد بذاته على الآخر.

إنَّ بحثي المسكون بهاجس نبش المطمور، وتعكير صفو المستتب، جنح بي، بعيداً عن موجبات العمل الأكاديمي وصرامة التزامه بفرضية معينة ومنهجاً محدداً، وايضاً بخلاصة تفيد مؤدى السير من مقدمة البحث الى خاتمته، إلاّ أن خروجي على ما يشترط عليّ البقاء فيه، مردّه قوّة مدفوعة لا بالرغبة، إنما بقدرة الفرد على الثبات حيث لا يمكن التثبت فيه، أمام جرف تحولاته غير المحسوبة، بعد أن اطلع على ما لم يكن يعرفه، إبان إعداده لخطة البحث.

أضف الى أنّ ثمة مفارقات من النوع الذي يصطحبك الى أماكن لم تندرج أبداً في حسابات استطلاعاتك الأولية، وهذا ما يفرض عليك إعادة النظر بالذي كنت فيه، لمواءمته مع ما صارت عليه معرفتك بأشياء كانت مجهولة من قبل.

ولربما كانت هذه واحدة من العيوب البنيوية في الاعمال الأكاديمية المشروطة دوماً بإملاءات تفرض على الباحث توليف المستجد من المعرفة بالمسبق منها. وذلك، حفاظاً على أمانة الالتزام ومنعاً لخيانته، مع أن اغواءات الخيانة قوية الى الحدّ الذي يجعل من كل التزام موسوم برغبته دفينة في الخيانة، او بالأحرى، بقلق المواجهة بين ما يرغب به وما لا قدرة عليه، فالبحث الجدي يقاس إذاً بمستوى الارق والقلق الذي يسيطر على كل عمل قائم على الصراع الدائم، بين الانفعالات الكائنة والتفاعل مع المستجد.

وعلى صعيد آخر، يجدر بنا تذكير القارىء، بحاجتنا الى تكرار ما لا يحتاجه هو ربما، وذلك لكي نتماشى مع مقتضيات السجال الاكاديمي وغاياته الرامية الى التركيز على ما يستدعي الاعادة من أجل الإفادة، سيما وأن الاسترسال يحتاج الى مكابح لشده الى النقطة المستهدفة في نقدنا الذي اعتمد المشاكسة، منطقاً لنهج، ليس من تسمية له أقرب من منطق التفكيك هذا الذي يبيح لنفسه الاستعانة بكل الادوات المنهجية التي تساعده على إحداث "الصدمة"، وذلك لكي يُستبان من الشامخ قزميته المضمرة، ومن مزاعم القول مقصياته، كما من ادعاءات الردّ على الآخر الانفعال بفعل الاخر نفسه.

فالتفكيك يرمي الى مفاجأة ترتيباتنا القائمة على منطق الفصل بين الصح والخطأ ـ المقدمة والنتيجة، كما كل التبويبات التي من شأنها فصل الأنا عن الآخر ـ الضحية عن الجلاد ـ السيد عن العبد، الخ...

لذا، كانت فرضية بحثنا عن أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، غطاء لاستنباش عوامل تأثير الاستشراق على من أراد مواجهته بذهن مشبع بما لا إرادة له عليه، فانصب همّنا على إظهار النفحات الاستشراقية المنبثّة في نقد سعيد للاستشراق، رغم مغايرته عما يتماهى به رد حنفي على الاستشراق باستغراب معكوس، كما تقصينا عن علّة تمثلات العروي الصريحة بالفكر الغربي كمرادف، لنهضته، لا لاستشراقه.

فمن دون أن نقفز على الفروقات المنمذجة بأسماء ثلاثة اتجاهات فكرية مختلفة، إن لم نقل متخاصمة، لكن خصامها لا يلغي برأينا وحدة جذرها البنيوي الراسخ في العقل العربي عند مفكرين غير متشابهين، ولا متجانسين على النحو الذي يسمح بالقول أن نقد هذا يصح على ذاك، ومع ذلك، يبرز من بين اللاتجانس إياه، الشيء الذي يشعرنا بأن قيمة رفض حنفي لحضارة الغرب، تضمر تشابهاً مع دعوة العروي الى الأخذ بها، مثلما صبَّ نقد سعيد للاستشراق في مصب تعزيز الرفض عند الأول، وذلك بسبب تموضعه الفكري في حيّز مغاير، عما رآه الثاني من أولويات الدعوة الى القبول بحضارة الغرب.

ومهما يكن، إن الملاحظات الآكاديمية المشكورة تلك التي أدلى بها أعضاء مناقشتي لأطروحة الدكتوراه، ساعدتني في استدراك البعض من زلاّت عملي هذا، قبل أن أصيره كتاباً صالحاً لكي يتداول القراء، الرأي فيه، بحرية نقدهم له. فالباحث لا يتوخى أكثر من إثارة الجدل حول ما يعتقده احتمالياً في صوابيته.

هل يشكل الاستشراق سند تاريخي لسياسة الغرب الراهنة؟

إنّ الحديث عن كيفية انفعال العقل العربي بالاستشراق، له أسباب، تتعدى المحتوى النظري لمستشرقين وصفوا حال الشرق بطريقة ضمّنت تصوراً مضمراً عما يجب

أن تكون عليه العلاقة مع الشرقيين؛ خاصة وأن تأثير الاستشراق في العقل الغربي، أدّى بصناع السياسة الغربية الى الاعتماد على ما في جعبته لاعداد خطط عملانية، منسجمة مع تصورات الاستشراق التي كان لها دور وظائفي في تشكيل الخلفية الايديولوجية لسياسة الغرب الراهنة؛ ولربما كانت ردّة فعل المفكرين العرب على الاستشراق، ردّ على حيّزه العملاني لا النظري بعد أنْ صيّرته الأحوال، مظلة أيديولوجية، لسياسة غربية أسندت نفسها على التعميمات المنمطة عن الشرقيين.

وفي هذا السياق، كان لا بدّ من الاستعانة بأمثلة ألزمتنا بالتوقف عند المفاعيل المتمثلة بتعليقاتٍ ومواقف، جاءت بمؤدى الأحداث الأليمة التي أعقبت هجوم 11 أيلول على أميركا؛ علّ في ذلك شهادة لتبيان مسوّغات بحثنا عما يكتنه الاستشراق من مواقف وأحكام مجحفة، أظهرتها السياسة الغربية، ولم تختلقها.

«علينا كأميركيين أن نفكر قليلاً في ما تفعله دولتنا خارج الحدود»[1]. جاء هذا الكلام على لسان أستاذ جامعي أميركي في ضوء تداعيات التشنّج العدائي ضد العرب والمسلمين في الشارع الأميركي، عقب الهجوم الانتحاري العنيف على بُرجَي مركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى البنتاغون في واشنطن. فعلى أثر هذا الهجوم، تعرّض العرب والمسلمون في الغرب عموماً وأميركا خصوصاً، لحملة اضطهاد جماعي قبل أن تنجلي شبهة فاعليه ومرتكبيه، وقبل أن تتضح حيثياته وظروفه.

ومهما يكن، حتى ولو تمّ التأكد من هوية مرتكبي هذا الجرم[*]، إلّا أنّ هذا لا يبرر أبداً الحملة الشعواء على العرب والإسلام بالجملة، قبل أن تنجلي الحقائق، وأيضاً على أصحاب السحنة السمراء المشمولين من قِبل أنشطة الدعاية المتمثلة بصحف ومحطات تلفزيونية لعبت دوراً خطيراً في تعيين عدو، هو في الأصل متعيّن في مواصفات ونعوت، لا تحتاج إلّا إلى أن تُنتشل من أدراج متخيلة الغربي عن العرب والمسلمين.

فذهنية الشعوب الغربية محشوّة بكَمٍّ هائل من الاطلاقات الحاكمة سلفاً على سلوك العرب والمسلمين، وكان قد تمّ التعبير عنها بطريقة واضحة في زلّات لسان النخب

---

(1) صحيفة السفير الصادرة في بيروت، 14 أيلول، 2001، العدد 9003، ص 18، مقالة لـ «جهاد بزي» بعنوان في ديترويت ـ في الشارع ـ وفي الجامعة..ورغماً عن أنوفهم أتباع «بن لادن».

(*) كُتب هذا النص قبل أن تنجلي-تتضح هوية مرتكبي هجوم 11 أيلول، الذي أضحى من فرط تداعياته، مفصلاً تاريخياً لا يحتاج إلى تأريخ زمني، حيث أنّ أهميته، لا تقاس بأهمية مفاعيله السياسية على العالم أجمع، بعدما خرجت الامبراطورية الأميركية من طور الاحتواء... إلى طور الاجتثاث...، من طور التعامل مع الوقائع... إلى طورِ الإسقاط على الواقع...، فبغض النظر عن انتماء الجماعات الفاعلة إلى هوية ملتبسة، برأينا، لالتباس هوية المحرضين والمتواطئين في مثل هكذا هجوم يغذي المسوغات البنيوية لهوية أميركا، قبل أن يبرّر خروج الأساطيل الأميركية من موانئها.

السياسية، لا العامة. فالعامة واضحة في إشهار العداء والبغض لما تخفيه دبلوماسية الساسة، أو بالأحرى، لما يجب أن تخفيه النخب السياسية في مكنونات تصريحها عن حملة صليبية، قالها الرئيس الأميركي «بوش الإبن» بعفوية، عكست حقيقة مشاعره كمواطن غربي، قبل أن يستدرك خطأ الإفصاح عمّا يجب أن تخفيه السياسة، عندما زار مسجداً إسلامياً بغية تصويب هفوة أدائه ـ إدارته لأزمة تتطلب طمر المشاعر وتبييت النوايا، كي لا تُفتَضح ديماغوجية القيادة السياسية الناجحة.

وها هي أيضاً حمية رئيس وزراء إيطاليا «برلسكوني» مستفزّة، للإعلان عمّا يختمر في أذهان الأوروبيين من تفوق استعلائي لحضارة غربهم على حضارات الشعوب الأخرى، فالحضارة، برأيه، متمركزة في عالم يتهدَّد أعماله الناجحة خطر الحسد ـ البغض والكراهية المتمثلة بهمجية حضارة المتطاولين على برجَي مركز التجارة العالمي، قبل أن يصحو من سكرة أوروبيته، وقبل أن يتذكر أنّ لإيطاليا مصالح في العالمين العربي والإسلامي، تقتضي تصريحات أكثر اتزاناً من تهوره المتحمس والمندفع إلى ما هو مزروع فيه كمواطن أوروبي، لا إلى ما يجب أن يزرعه كمسؤول نافذ عن رعاياه.

على كل حال، لقد كشفت أحداث الآونة الأخيرة، الغطاء عن الوجه الأيديولوجي لحضارة الغرب هذه المشبعة بعداء تاريخي، لم تقدر على إزالته ـ إلغائه قوانينه الراعية لحقِّ مساواة المواطنين بين أميركي من أصل أوروبي، وأميركي من أصل عربي مثلاً، ولا مساعيه الرامية لامتصاص طاقات «الغير» لإذابتها ودمجها في بوتقة حضارية واحدة؛ ويبدو أنّ ثمة تناقضاً بنيوياً بين مصلحة الغرب في استقطاب الإمكانات والجهود الإبداعية «للغير» من أجل حماية تفوقهم على «الغير»، من جهة، وواقع أيديولوجيتهم التي تمانع صهر «الغير» في هوية ما زالت تصنف أبناءها بين أبيض وأسود، بين أوروبي وآسيوي الخ. . .، وذلك، كي تتصفى إبداعات الإنسانية المتمركزة في الغرب بمصفاة تمييزاتهم ممَّنْ لا تتطابق سماته مع هويتهم الأيديولوجية، من جهة ثانية.

فالحملات التي يتعرض لها الآسيويون عموماً، والعرب والمسلمون خصوصاً في أوساط الشارع الغربي، تُظهر مدى تحكّم العداء الذي استنبشه هجوم 11 أيلول، ولم يختلقه اتهام محطات الإذاعة والتلفاز للعرب والمسلمين. فالإعلام يعزز أكثر فأكثر ربما تشويهات الصورة القابعة أصلاً في متخيلة الغربي عن العرب والإسلام، وهذا لن يحتاج إلى عناء كبير، ولا إلى ذكاء حاد حتى يتعيَّن إرهاب الجرم الحاصل بالصورة الإرهابية المتعيّنة سلفاً في أذهان الغربيين عن العرب والإسلام.

من هنا، لا نميل إلى مساندة التحليلات التي تعزو هياج الشارع الغربي ضد العرب المسلمين إلى مؤامرة اللوبي الصهيوني الذي دأب على استغلال الشرخ الحاصل بين

مصالح الغرب الإمبريالية، ومصالح العرب التحررية، فحسب، والحقيقة أنّ اللوبي الصهيوني يعّمق الشرخ أكثر ويدميه من خلال التركيز على ما في الذاكرة التاريخية للغربيين من جهل لحضارة أعدائهم العرب الرافضين لحضارة الغرب (بحسب ترويجات الدعاية الصهيونية) رفضهم التمثّل بديمقراطية امتدادها الإسرائيلي في فلسطين؛ فالصهاينة لا يستمدون قوتهم من تفوقهم العسكري فحسب، ذلك أنّ قوتهم هي في الأصل من شرعية وجودهم كامتداد حضاري للغرب[1]، لا ليمسي الانحياز الغربي في دعمه لاستيطان الوافدين اليهود إلى أرض فلسطين معطوفاً على ظلم المحرقة النازية لليهود فقط، إنما ليكون تلبية سياسية ربما، لاحتياجات أيديولوجية مفعمة بعداء يحتاجه الغرب ضد الآخر العربي.

وهذا بمثابة مساندة تلقائية طبيعية لإنسانهم الأبيض ضد بشرة ـ عرق من هدّدهم في التاريخ، ولربما هذا بمثابة تنفيس عن عقدة نقص تاريخية إزاء مركب عقدة التفوق الغربي الراهن؛ وحتى لا نبالغ في إظهار الوجه الأيديولوجي في أداء السياسة الغربية، لا بدّ من الإشارة إلى حصول تقاطع أيديولوجي قائم على الخوف والجزع من شرّ الآخر، مع النمط الإمبريالي ذاك، الرامي إلى السيطرة على المقدرات الاقتصادية للآخر، فالحملات العسكرية الغربية لتأديب أو تطويع الدول الخارجة على القانون الدولي، لا تحاكي أيديولوجيا الشعوب الغربية ولا أخلاقها الرفيعة فحسب، إنما تلبّي مصالح اقتصادية سياسية مباشرة، لن تتحقق ما لم تتم تغطيتها بغطاء شرعي وبمسوغ أخلاقي لجماهيرهم التي لا تعرف ما يجري خارج حدودها، سوى ما أعلنه رئيسها عن وحشية «صدام حسين» في حرب الخليج، وما قد تُعلمهم إياه شاشات التلفزة عن عدو محتمل، وعدو قريب.

لا موازنة أخلاقية مع «الغير» في أيديولوجيا الغرب

إن اعتماد الغرب على السياسة البراغماتية في أدائه، يشترط التزاماً بالاعتقاد

---

(1) نقلت وكالة رويترز، أ.ف.ب.تصريحاً مهماً لـ رودولف جولياني رئيس بلدية نيويورك، قال فيه ما تكرر قوله منذ مئات السنين على لسان مستشرقين تقليديين حددوا الفرق في تمييزاتهم بين إنسانية هذا ولا إنسانية ذاك، وإليكم موقفه هذا، إذ يقول: «من أسباب حدوث هذا [يقصد هجوم 11 أيلول على أميركا] هو أنهم [ويشير «بالهُم» إلى العرب والمسلمين] يقيمون موازنة أخلاقية دون أن يفهموا الفرق بين الدول ذات النظام الديمقراطي الليبرالي مثل الولايات المتحدة ومثل إسرائيل، وبين الدول الإرهابية وتلك التي تقبل الإرهابيين»، نقلاً عن جريدة السفير عبر وكالة رويترز، أ.ف.ب.، بعنوان رئيس بلدية نيويورك يرفض تبرعاً من الوليد بن طلال، الصادرة في بيروت، 12 تشرين الأول 2001، العدد 9027، ص 1.

الأيديولوجي لناخبيه، وذلك كي تنجح السياسة في قيادة شعوبها نحو ما لا تعلمه بالتمام شعوبها، أي عليها أن تستخدم القناعات الأيديولوجية للجماهير بحذاقة إخفائها للمنوي اتباعه من خطط وتدابير قد تتعارض، ربما، مع القيم الأخلاقية للجماهير، إلّا أنها تصب في خدمة مصلحتهم المادية غير الواعية تماماً لما آلت إليه مثلاً مطاردة صدام حسين من سيطرة مباشرة على آبار النفط في دول الخليج، فسياسة الغرب لا تحتكم إلى ما تمليه الاعتبارات الاقتصادية، ما لم يتوفر لها غطاء أيديولوجي تكفلت بنشره محطة C.N.N. الإخبارية في حرب الخليج، مثلما لا تحتاج في حربها ضد الإرهاب اليوم، إلى أكثر ممّا هو موجود في متخيلة الغربي، من كره العرب لمدنيتهم، وبغض الإسلام لمسيحيتهم، هذا الذي تأكد ثم تدعَّم بهجوم «بربري» على مدينتهم «نيويورك» المختالة بحرّية تمثالها، وبشموخ برجَين، شاهد أهلها تدميرهما بأمّ العين.

غير أنّ مفاجأة ـ دهشة المجتمع الأميركي، لم تكن محصورة بمستوى الدمار الهائل الذي خلّفه الهجوم، إنما بمستوى استلاب الفاعلين لكره انتحاري لن يجد تفسيراً مُقنعاً في عداوة الإسلام، ولا في بغض العرب لهم، إنما تفسيراته المنطقية تكمن في الإجابة عن السؤال، عمّا تقوم به سياسة الولايات المتحدة خارج حدودها؟ أي في البلدان العربية الإسلامية، ذلك أنّ العلاقة الحضارية بين الأمم ترتبط بالوضعية السياسية الاقتصادية والاجتماعية للشعوب التي قد يُستفاد من ثقافتها في توكيد عدائها وتعزيزه، إلّا أنه يبقى في إطار صراع مُتعقّل إلى حدٍّ ما، أي صراع تنافسي حواري في حال توفرت السبل الاقتصادية السياسية الحسنة، كتلك التي تؤول حتماً إلى التخفيف من حدّة المغالاة في التقوقع في هوية أيديولوجية، تتولّد منها المبالغة في استعداء الآخر، فانعكاس الواقع المعيشي على الوعي الأيديولوجي للشعوب، يُفسر بدوره ظهور التشدّد أو التزمّت الديني في مجتمعات ترزح تحت وطأة الإحساس بالظلم والفقر والاستغلال، وما إلى هنالك من مسببات نشأة التيارات الأصولية الزاهدة بدنيا فاسقة، تماهياً مع آخرة عادلة، والمسألة هذه لا تُردّ إلى دين بعينه، سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً، ولا تعود إلى بشرة بيضاء ـ سمراء أو صفراء، إنما إلى ما جعل من الدين ـ البشرة والعرق يتشيأ في أيديولوجيا تمّ استخدامها غطاء «شرعياً» لنهب الثروات والسيطرة على من لا شرعية لوجودهم اللاأخلاقي، فالعرب المسلمون لا يستعدون الغرب من منطلق اعتقادهم الأيديولوجي فقط بدين أمدَّ اختلافهم بمسوّغ شرعيّ لمحاربة إمبريالية الغرب، محاربتهم لتمظهراته المسيحية الأوروبية تلك التي يتلطى خلف قيمها، استغلال الغرب وهيمنته على من لا أخلاق في دينهم المتعصب، ولا مدنية في عرقهم البدائي، على من يجب أن يقبلوا بوصاية «الغير» قبولهم بأخلاقه المعدومة في حضارتهم البدائية.

هكذا يبدو مشهد الانقسام الحضاري بين واحدية الغرب المُعافى أبداً، وواحدية كلّ حضارات الأمم الأخرى، المأزومة دائماً، (وإليكم سخرية هذه الحجة)، فلا الغرب يغدو شرقاً، مثلما لا يغدو الإسلام مسيحياً، تماماً مثلما تستحيل أنظمتنا الاستبدادية أنظمة ديمقراطية، وبالعكس، إن هذا الاختلاف هو فرق لم يفهمه العرب والمسلمون، حين راحوا يوازنون بين إرهاب ديمقراطية دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة، وإرهاب الدول والجماعات غير الديمقراطية في هجومها الأخير على أميركا؛ فما يحق للديمقراطي لا يحق لغيره، فإذا قتل الأطفال الفلسطينيون برصاص الجيش الإسرائيلي (الديمقراطي)، فهذا لا يوازي ولا يعادل قتل المدنيين في برجَي مركز التجارة العالمي.

إن ما نسوقه بنتيجة هذه المعادلة ليس افتراضاً بحتاً، ولا حتى استنتاجاً، إنما هو كلام واضح، صرّح به رئيس بلدية نيويورك «جولياني» للصحافة مجاهرة على الملأ، بطريقة لا تقبل الاجتهاد، ولا تحتمل التأويل في «أنهم [أي الآخرين] يقيمون موازنة أخلاقية دون أن يفهموا الفرق بين الدول ذات النظام الديمقراطي الليبرالي مثل الولايات المتحدة الأميركية ومثل إسرائيل، وبين الدول الإرهابية وتلك التي تقبل الإرهابيين»(1).

فبعدما حسبنا أنّ زمن الاستشراق التقليدي قد تقلّص وتراجع إلى أقلَّ ممّا كان يجاهر به «بلفور» في زمن الاستعمار المباشر، نتبين من اختزالية «جولياني» «للغير»، ومن خلال تعميم إطلاقاته القيمية، أنّ الاستشراق التقليدي لم ينقضِ، بل تربصّ في متخيلة الغربيين على شاكلة نعت جولياني الشمولي لدول إرهابية، ودول ديمقراطية ليبرالية، وهذا يعني، أنّ ميكانزمات الاستشراق التقليدي ما زالت كامنة في العقل الباطني لأدعياء السلام بين أفرقاء ليست متحاربة، لأن الحرب بنظرهم تشترط تكافؤاً أخلاقياً، أو على الأقل اعترافاً ولو مضمراً بصدام المصالح بين طرفٍ وآخر، لا أن تغدو محورية الغرب معياراً لإنسانية الباقين، وكل من يتطاول على مصالحه في الخارج أو أمنه في الداخل، هو عدو إرهابي للبشرية جمعاء.

«مطلوب حيّاً أو ميتاً»، هذا النداء الذي أطلقه بوش عنواناً للحرب على إرهاب «أسامة بن لادن» ينطوي على غرور شرطي وحيد في حكمه للبشرية، كمرتع لمقاضاة كل من هو خارج عن نظام قيمه الأخلاقية، فهو المعني الأول والأخير بتحديد ما يجب على الآخرين فعله، أو الالتزام به، من دون أن يُلزم نفسه بتوفير سبل مكافحة أسباب إجرام المُجرم، بل على العكس، يُمعن في تغذية إجرام الآخر من خلال مطاردة أفعاله الناجمة

---

(1) لعلّ في الإعادة إفادة، لقد كررنا التذكير بهذه الشهادة الساطعة، لما تحويه من فحوى بثها لما هو كامن ومطمور في ثنايا اللاوعي، أو بالأحرى الوعي الغربي.

عن أسباب ليست بمنأى عن غطرسته الاستفزازية لمشاعر الانتماء فحسب، ولا بمنأى عن أوجاع إخضاعاته التي حصلت بنتيجة مساوئ توزيع الثروة بين «مركزيته» و«طرفيتهم»، وقس على هذا المنوال ما نتج من نتائج ظالمة.

فإذا كان الغرب راعياً للوضع القائم، على ما فيه من تفاوت طبقي صارخ، فهو المسؤول إذاً عن النتائج الوخيمة لإرهاب فئات وطبقات لا تملك شيئاً لتخسره. وحتى لا يُفهم كلامنا هذا على أنه انحياز يُشجع القيام بأعمال إرهابية لا يقبلها دين، ولا عقل، نرى أنّ استئصال الإرهاب، هو من استئصال مساوئ الذهنية الاستشراقية التي لم تستفق بعد من استكبارها على من سيبقى استصغاره سبباً لوجه من وجوه (المراهقة السياسية لأمثال بن لادن وغيره)؛ بيد أنها ستتضاعف ما لم يتمّ التعامل معها بجدية تامة، لأنها ما زالت في طور إرهاصي، كإشارات ودلائل على أزمة بنيوية حادة في النظام الرأسمالي المُهيمن.

لقد عزا «فرانسيس فوكوياما» و«كارل بوبر» نجاح النظام الليبرالي الديمقراطي في الغرب إلى اعتراف الدولة بالفرد، وإلى المشاركة السياسية العادلة في احتكامها إلى دستور الأمة البرلمانية وقوانين وتشريعات قضائها الجمهوري؛ وإذا صحّ أنّ الاعتراف والمشاركة هما المبدآن الرئيسان في نصرة الغرب على رأسماليته، وأنّهما كانا سبباً لانتصاره ونجاحه الباهر، فالأحرى به أن يتخذ من فحواهما عبرة ـ سبباً لنزع فتيل الأزمة مع شعوب لم يُعترف بعد بمقدرتها على إدارة نفسها، ولم تُشرك كفاية في تقرير مصيرها المُعلّق، ريثما تقرره المصالح الاستراتيجية لدول الغرب.

أما مقولة « الكيل بمكيالين» الشائعة في أوساط الأندية السياسية في العالم الثالث، لا تُفسر إزدواجية المعايير في تعامل الغرب مع الدول وفق مصالح قد تدفعها إلى مساندة استبداد دولة حليفة، ومعاقبة استبداد دولة معارضة لنظامها الإمبريالي فحسب، بل تُفسَّر بازدواجية الاعتماد على مبدأي « الاعتراف والمشاركة» في داخل أنظمته، والتعامي عنهما خارجها، إنّه مكمن التناقض الرئيس في البنية السياسية للغرب اليوم.

لسنا بصدد نقاش سياسي لما جرى في الآونة الأخيرة، بل إنّنا نسوق ما يجري في السياسة للتدليل على ما يتجذّر في السياق الأيديولوجي من مواقف أدت إلى هفوة «بوش» عن حملة صليبية، وصراحة «برلسكوني» الغاشمة بالاعتبارات السياسية عن تفوّق حضارة الغرب، وأيضاً عمّا جاهر به «جولياني» بعفوية أعلن فيها عن قلّة فهمنا للفروقات الأخلاقية «بيننا» و«بينهم»، بين إرهاب «هذا» وديمقراطية «ذاك»، وقس على ذلك ما قيل وما سيُقال، وأيضاً ما أخفته دبلوماسية «بلير» من نوايا قابعة في بواطنها الأيديولوجية المنطوقة بصدق زلّة لسان «بوش» في حمى الهوس الحربي ضد الإرهاب.

ولا نريد هنا، ربط الحملات الانفعالية ضد العرب والمسلمين في الغرب بأسباب سياسية طغت فطفت على مشاعر البغض الدفينة في متخيلة كانت خاضعة تاريخياً في الأساس ومن خلال الاستشراق لحملات تشويه وافتراء، أمدّا فتيل الأزمة، بين الغرب والعالم العربي الإسلامي، بلهيب الرفض والرفض المعكوس؛ وكل من يحكي عن مؤامرة غربية ضد العالم الثالث (الذي كان مستعمراً منذ أمد ليس ببعيد) يغيب عن باله أنّ ما يجري في السياسة ليس من بناتِ اللحظة؛ بل هو مُستند إلى كتلة متراصة من المفاهيم والمقولات الأيديولوجية، كتلك التي تشكلت في سياق تاريخي أدّى إلى ما أدّى إليه موقف «جولياني» في وعيه المُستلب إلى بداهة الاعتقاد باستحالة الموازنة بين «عالمه» الليبرالي الديمقراطي «وعالمنا» الإرهابي.

ذلك أنّ سمة الاستلاب هنا «اللاإرادية»، وهي من صفات الوعي الغربي المُدجَّن تشكله مما يجب أن يعلمه، وما يجب ألّا يعلمه في سياسة بلدانه خارج الحدود، حتى وإن كان هناك من «فجوة عميقة بين ما يعلمه المواطن الأميركي العادي وتلك السياسات التي لا تعرف الرحمة التي تتخذها بلاده في الخارج»[1]. بحسب سعيد، إلّا أنها قد تُردم من مخزون الصور الاستشراقية التي تفعل فعلها لجهة التبرير الاخلاقي لسياسة أميركا اللاأخلاقية خارج حدودها، وذلك بالاعتماد على معادلة استشراقية ترمي إلى تسويغ سياسات لاأخلاقية على من هم غير أخلاقيين في أساس انتمائهم إلى حضارة عربية إسلامية، تُشرِّع الزواج من أربع نساء، وتبيح الإعدام بقطع الرؤوس، وما إلى هنالك من إجراءات قمعية في وجه من وجوه التشريع السلفي لإسلام لم يعرف الغرب وجه تسامحه المُغَيب والمُقصَى من ذاكرة أبناء أسرى القائد الإسلامي «صلاح الدين الأيوبي» في القدس.

الأيديولوجيا الغربية تبرير أخلاقي لسياسات غير أخلاقية

إننا والحال هذه، معنيون أكثر من غيرنا بالعمل الحثيث والدؤوب على دحض مشروعية حجتهم الأخلاقية، بردّها إلى الأسباب اللاأخلاقية في تعاملهم مع شعوب لم تتكون قناعتها الأيديولوجية بمَعْزَلٍ عن ظروف واقع اقتصادها المنهوب، ومجريات سياساتها المُستلبة من قِبل الغرب.

إنّ واقعنا المُزري من النواحي كافة، لا يُشكل ذريعة لتدخلهم في شؤوننا اليومية،

---

(1) إدوارد سعيد، مقالة بعنوان، ردود فعل أميركية بين عنف وتراجع، نقلاً عن صحيفة الحياة، طبعة بيروت، العدد 14087، 10 تشرين الأول 2001، ص 9.

فليس هذا فقط ما يتخذ منه الغرب ذريعة لاملاءاته القاهرة، بل هناك مسألة أخرى مرتبطة عضوياً بعمق قناعتهم الأيديولوجية حول ما يجب فعله في السياسة من إخضاع يتماشى واعتقادهم بتفوق تكويني للرجل الأبيض على ما عداه. ليمسي من الطبيعي، لا بل من الضروري التدخل في شؤون الآخرين وشجونهم؛ إذا ما كان وجود «الغير»، هو من أجل وجودهم الأفضل ـ الأقوى والأحسن بخلقهم وخُلقهم منذ أن كانوا. . . .

إن أفضل دليل على ما نسوقه في هذا التحليل، هو تصريح «جولياني»، النظيف من الاعتبارات الديماغوجية التي تفرض على رجال السياسة الخارجية في الولايات المتحدة الأميركية، مداراة-مراعاة مشاعر «الغير»، للحفاظ على مصالحهم عند «الغير»؛ إنّ موقف جولياني نقيٌّ جداً في التعبير عمّا تكنّه خواطر الأميركي العادي حيال العرب والمسلمين، فبذهنهم لا يمكن الموازنة الأخلاقية بين ما ارتكبته إسرائيل الليبرالية الديمقراطية في «صبرا وشاتيلا» من مجازر أدمت القلوب، وما تقوم به أو ترتكبه الفئات الإرهابية أو الدول التي تُؤوي الإرهاب في الهجوم الإجرامي على «نيويورك وواشنطن».

حتى إنّ موقف ثقافتهم التقليدية كتلك المتمأسسة في الموقع الوظائفي لفوكوياما داخل البنتاغون، ليس بعيداً، في سياق تحليله لمجريات الأحداث الأخيرة عبر مقالة كتبها تحت عنوان « لقد ربح الغرب»، عن الذهنية التقليدية لعموم الشارع الأميركي، عندما عزا أسباب الهجوم على أميركا إلى ضغينة بعيدة عن السياسة، فردها إلى علّة فوق سياسية «ميتاسياسية»، عندها، تسامت الأسباب عن الواقع لتتجوهر في فضاء مطلق كان قد أطلق فيه شعاره هذا، نهاية التاريخ في نظام ليبرالي ديمقراطي ناجح ومنتصر، وأنظمة اشتراكية وإسلامية فاشلة ومهزومة، عندما قال: «يبدو أنّ هذا الكره الذي لا يعرف حداً يمثل شيئاً أكثر عمقاً من مجرد معارضة للسياسات الأميركية مثل دعم إسرائيل أو حصار العراق، ويشمل الضغينة التي تكنها الفئة الدنيا من المجتمع. . .، لعلّ الضغينة نشأت من الإحساس بالنجاح الغربي والفشل الإسلامي»(1).

لقد حاول «فوكوياما» هنا، الإجابة عن سؤال وجيه تصدر واجهة الإعلام الغربي، من هم؟ ولماذا يكرهوننا إلى حدّ انتحار القاتل من أجل قتلنا؟ وكعادته احتفى في مقالته بانتصاروية غرب اعتاد على الترويج لها، كما سعى إلى تبرئة مرؤوسيه في السياسة، وذلك لأنه سياسي بامتياز، لا في مقالاته هذه فحسب، إنما في أطروحته الشهيرة «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، تلك التي اتخذت منحىً دعائياً، وليس تحليلياً في التهليل لانتصار المُنتصر (الغرب)، وهزيمة المهزوم (المنظومة الاشتراكية سابقاً)؛ ومرّة ثانية،

(1) فرنسيس فوكوياما، مقالة بعنوان، لقد ربح الغرب، ترجمة أيلي شلهوب نقلاً عن صحيفة غارديان 11/10/2001/ عبر صحيفة السفير الصادرة في بيروت، 13 تشرين الأول، 2001، العدد 9028، ص 13.

مثلما عزا انهيار الاتحاد السوفياتي في السابق إلى أسباب فوق مادية، أي إلى انعدام التيموس (tymos) الحماس الروحي في تركيبته النظائمية، يعزو هو اليوم أسباب الهجوم على أميركا إلى الفشل الإسلامي، ليس إلَّا، وكأنه يريد بذلك أنْ يُفهِمنا بأنّ الفشل المزعوم هو من جوهر الإسلام، وهو متأصل في عمق تكوينه الحضاري، ولا علاقة لبؤس السياسة وفقر الاقتصاد بأيديولوجيا هؤلاء المُستلبين كُرهاً مُفرطاً للغرب.

لقد تجنّب فوكوياما هنا، الدخول في تفسير علّة فشل الآخرين، ليعطيه معنىً، أو بالأحرى، بُعداً «تيموسياً» خارج حيثيات تدخُّل السياسة الغربية في شؤون البلدان المقهورة، ولعلّه في هذا، وقع أسير شهرة، ألزمته بالدفاع المستميت عمّا كان قد أطلقه من مواقف، لم، ولن تتغير ما دامت تنتمي إلى ما هو متأصل في جوهر حضارة الغرب، ذلك أنّ نهائية تاريخه المزعوم، أفضت به إلى إنهاء حركة الواقع وحيثياته المرتبطة بظروف مادية متبدلة ومتحركة بما لا يساعده على تكريس مشروعية إسقاطاته الأيديولوجية تلك الراغبة في أن تنهي ما لا نهاية له على الإطلاق، خصوصاً وإنّ الأسس النظرية لأطروحته انبنت على ثبات حال الغرب قبل وبعد 11 أيلول، فإذاً لن تتبدّل مهما جرى، ومهما سيجري غداً... وبعد غد...، فذلك لن يغيِّر رأيه بأفضلية الحضارة الغربية المحتكمة في انتصارها إلى جوهر وجودها «التيموسي»، ذات البعد الأفلاطوني، هذا الذي أمدّ انتصار حضارته، بميتافيزيقيا «النهاية»، ليغدو فشل الحضارة العربية الإسلامية في المقلب الثاني، له أيضاً بُعدٌ ميتافيزيقي لن يتغير ما دام الغرب غرباً والشرق شرقاً.

أما إذا نافش (فوكوياما) مسألة نجاح ذاك وفشل هذا بأسبابهما المادية، فسيخلص حتماً إلى نتائج مغايرة، لن تصمد أمامها «نهائية تاريخه وآخروية إنسانه»، فالتاريخ ليس جامداً، وإن اعترضته عنوة عراقيل الاسقاطات الأيديولوجية، كتلك التي عملت على تفسير مجرياته بالتطابق مع فهمها له، والأصح، تلك التي حللت وقائعه من منطلق الرغبة في أن تتسق أحداثه مع ما تأمله منه، لا بما في صيرورته البريئة من كل إسقاط معرفي، أو تَأَثُّر باجتهادات وتأويلات لن تختلق ما يعترض مجراه الجارف وغير الآبه بسد فوكوياما له عند محطة تاريخية، ستنهار ولو بعد حين، مثلما لم يأبه (التاريخ) البارحة بنهائية الأنظمة الاشتراكية التقليدية، عندما أطاح بإسمنت جدار «برلينها» في الأمس القريب.

فالتاريخ لا ينتهي أبداً عند حدود رغبتنا في «انتصاروية» حضارة، نجاحها أو فشلها رهن الاحتكام إلى وقائع وظروف، أبعد ما تكون عمّا أشار إليه فوكوياما في معرض إغلاقه للتاريخ على ما هو فوق مادي في حضارة الغرب، ولأن فرضية نهاية التاريخ عصيّة على التسويق أو الترويج، إلَّا إذا شُذبت من أسبابها المادية، علينا إهمالها. ذلك

أنّ المادة متحركة، ولا تلائم تبدلاتها ثبات ما سعى إلى ترويجه فوكوياما من إطلاقات تنتمي إلى عالم المثاليات، إرضاءً للحيّز المثالي المفقود في حياة الغربيين المتعطشين إلى أكثر من الاعتراف والرضى المتوفرين في نمط ليبرالي ديمقراطي، لم يضمن كمال استجدائهم لما هو فوق مادي، ذلك أنّ شوائبه المُعاشة ونقصانه المُدرك أبعدا عنه الطابع القدسي الذي انعقد أخيراً، بافتعال هشٍّ في نظرية «فوكوياما»عن نهاية التاريخ.

إن تقييماً سريعاً لأطروحتي «هنتنغتون» في صدام الحضارات، و«فوكوياما» في نهاية التاريخ،يجب أن يُسند إلى ما قد يُستقصى من تعارضهما الظاهري، أي إلى اتفاقهما، أو تقاطعهما عند مبدأي تمركز خوف الأول من «الغير»، وجوهر تطمينات الثاني «للأنا» الغربية على الغير، وفي الحالتين تتواشج تبايناتهما في تأليف لغة استحواذية، همّها الأوحد ينصبُّ على حماية تفوق الغرب من تهديدات الآخرين الموجودين على تخوم إنسانية تتمحور حول الغرب والغرب وحده.

لا نقول بعدم تفوق الغرب، راهناً، ولا نوافق على من يتهمه بالفسق والفجور، قياساً إلى عفة تراثه الإسلامي أو المسيحي؛ إنّ نقدنا له لا ينبع من موقع نهي الأصوليين الإسلاميين عن منكراته الأخلاقية، إنما من موقع رفضنا لتفرده المُفرط في الاستحواذ على ما يجب أن يتقاسمه مع «الغير»، كحق من حقوقه، وليس منّة لعطاءاته، أو استعطافات صندوق نقده الدولي المنغمس في الاعتبارات السياسية حتى العظم؛ ذلك أنّ تفرُّد الغرب في السيطرة على مقدرات الشعوب الفقيرة هو الدافع لهؤلاء «الآخرين» إلى كرهه، أو السخط على مفاعيل تمدنه عليهم، كرهاً لمدنيته نفسها، إذ من غير المعقول أن يتعايش ويتآخى جوع الفقراء مع تخمة الأغنياء في نظام عالمي جديد مستقر ومستتب، مثلما لن يبقى الضعيف مستعطياً لما يقرّره القوي، إذا ما سنحت له فرصة الانقضاض لتدمير ما لن يخسره ـ ما لم يملكه. ذلك أنّ الصيغة المُثلى للاستقرار العالمي اليوم، يجب أن تمتثل بأسباب الاستقرار الداخلي في النظام الغربي الذي يحمي نفسه من نفسه، من خلال العمل بمبدأي الاعتراف والمشاركة، ليغدو إشراك الآخر والاعتراف به، على قدم وساق، ضرورة ماسة، بعدما اضمحلت المسافة وغدا ضيق المساحة بين العالمين، ضرورة لاجتثاث إرهاب المُقْصَيَيْن عن المشاركة في صنع وصياغة مستقبلهم على الصُّعد كافة.

أما إذا بقي حال الاستقطاب اللامتكافئ بين العالم الغربي «المركز» من جهة، «والأطراف» من جهة ثانية، يقف حائلاً دون لحاق الضعفاء الفقراء بتطور-تمدن ورفاه الأقوياء ـ الأغنياء، ستتضاعف برأينا المشكلة، بعدما تغير واقع الحال، فصار مُدرَكاً ومرئياً بأمِّ العين رفاه الغرب من على شاشات تلفزة المحتاجين الكُثر في العالم الثالث.

فأمام فجوة هذا الشرخ الكبير والتفاوت الهائل بين مستويي حياة العالمين «الغربي» و«غير الغربي»، تغدو الإجابة عن السؤال، لماذا يكرهوننا؟ مضمرة في طبيعة المشهد الحضاري عن سؤال آخر أصحّ، لماذا لا يكرهوننا؟.

إن سذاجة التساؤل عن أسباب بروز تيارات متزمتة في العالم المتأخر، تكمن ببساطة في عدم الاعتراف بوجود مشكلة بنيوية في العالم المتمدن، وهي لا تنتمي إلى هواجس المتسائلين عن ماهية الدوافع للقيام بأعمال إجرامية، لا يقبلها، ولا يستوعبها عقل المواطن الغربي البعيد عن المعضلات السوسيولوجية والسيكولوجية للمُهان في جوعه، أما الدهشة الأكبر، فتكمن في أنّ ثمة من لا يعلم في الغرب بأن الكرة الأرضية مأهولة ببشر مثلهم ينطقون ويشعرون، غير أنهم لا يحصلون على قوتهم اليومي، فهذه حقيقة لا تغالي في إظهار ما ليس موجوداً، إذا ما صحّت نتائج استطلاعات رأي، انتهت إلى أنّ ثمة في أميركا من لا يعرف اسم رئيس دولته اليوم.

إن صورة المجتمع الغربي تكتنفها تعقيدات العلاقة المركبة بين السياسي الاقتصادي والاجتماعي. والمواقف السياسية المتخذة من قِبل أنظمتهم، لا تعبّر أبداً عمّا هو عليه حال الوعي السياسي للمواطنين، مثلما لا تنعكس سياسة نهب الثروات في الوعي الاجتماعي لشعوب الغرب، ولا في أخلاقها التي توجب عليها أن تترك أمر السياسة للسياسيين، والاقتصاد للاقتصاديين، فالمطلوب منها فقط الانتظام في سيستام إدارة متخصصة مفيدة، لجهة تجنُّب التداخل العشوائي بين مجالات عمل الماكينة الغربية، لكنها مُضرّة لناحية تجهيل من يجب عليه أن يعرف ماذا تفعل دولته خارج الحدود، حتى يدرك أسباب كره الآخرين له، فالكلام على محو أمّية المتخصصين ليس بدعة، ولا هو غريب، لأن الحدّ الأدنى من الثقافة السياسية قد تُجيب عن الكثير من الأسئلة العالقة في ذهن الغربيين عن العرب والمسلمين، مثلما قد تُحصِّن وعيهم بشيء من الممانعة الدفاعية أمام استهدافات القصف الإعلامي اليومي، بغية تدجين عقولهم على النحو المُراد؛ ولعلّ فصل الدين عن الدولة في الغرب لم يقف عند حدّ «ما لله لله وما لقيصر لقيصر»، إنما تعدّاه استكمالاً لفصل سياسة الدولة في الخارج عن الإدراك السياسي للمواطنين في الداخل، فما يُخطط له في أروقة البنتاغون مثلاً، قد يتعارض مع مشاعر وأخلاق الناخبين الذين يجب أن لا يعلموا أكثر ممّا تستوجبه مستلزمات انضوائهم في سيستام أو نمط الحياة الغربية.

رُبّ قائل، إنّ سمة المجتمع الغربي هي من تشكلّه، أو انتظامه على ما يجب أن تكونه دولة القانون، بينما لم تتشكل بعد مجتمعاتنا المتأخرة عن الاتساق في دولة يتأجل بنيانها إلى حين استقرار أمر السياسة للسياسيين، لا لرؤساء المذاهب القبائل والإثنيات

العشائرية. بيد أنّ التسييس التلقائي لشعوب العالم الثالث ناجم، برأينا، عن حاجة هؤلاء للاستقرار في دولة فتيّة، يجري التفتيش عنها من خلال البحث السياسي عن حلول تتخذ أحياناً طابعاً صراعياً بين تيارات سياسية مختلفة حول مفهوم الدولة، في حين لا حاجة في المجتمع الغربي لتسييس العامة، ما دامت سياسة أنظمتهم توفر لهم انشغالات تعفيهم من همّ التفكير بأكثر من شؤونهم اليومية. وفي هذا السياق، يغدو البحث عن مزاعم كره العرب والمسلمين للغرب بحثاً في الفكرة المنمّطة عند الغربيين عن إرهاب المسلمين وخطرهم المحدّق بجوهر الحضارة الغربية، وفي مقابلة الجَوْهَرَين يتنمط الغرب متسامحاً في ليبراليته وديمقراطيته، إزاء نمط إسلامي مستبد في إرهابه وتخلفه، على نحو يكرّس تضاد أو صدام الحضارتين، ببداهة الصور المنمطة عن كليهما، وفي الجانبين.

الغرب ينمط أيديولوجيا اليوم باستشراق الأمس

إنّ وعي الغرب المُزيف تجاه العرب والإسلام ليس متأصلاً في مسيحيته، ولا في ليبراليته وديمقراطيته، ولا حتى في إمبرياليته اليافعة، إنما هو من علّة تاريخية قديمة تتعلق بصور تراثية عن تهديدات حضارة منافسة لما كانت عليه حضارتهم المتواضعة آنذاك، مثلما لا يمكن ردّ كره العرب والمسلمين اليوم إلى جوهر عروبتهم أو إسلامهم، بل إلى علّة استهتار أفاعيل الغرب بوجود شعب له حضارته، وأمة لها تاريخها واحتياجاتها الخ. . .، كانت مثار اعتزاز بتفوقها وتطورها القديم. وإذا ما كان صحيحاً ما قاله الكاتب الأميركي «بول فندلي» من «أنّ تنميط الإرهاب [ليس] من نتائج مؤامرة عالمية كبرى تستهدف الإسلام، ولا حتى من نتائج مؤامرة على مستوى قومي أميركي، ولكني أعرف أنّ نشر التنميطات المزيفة يمكن أن يخدم المصالح المتعصبة الضيقة. وفي بعض الأحيان، قد تنشأ الصور المزيفة من الحقد، وقد تنشأ في أحيان أخرى من «الطموح الجامح» على حدّ قول شكسبير»[(1)]؛ لكن ما هو غير صحيح ردّ تلك التنميطات المزيفة إلى دوافع «الرغبة بالشهرة الشخصية، وما يمكن أن تجتذبه من دخل»[(2)].

إن هذه المسألة، أعمق من أن تُفسر ببساطة هوىً شخصي،أو مردود مالي، يشكلان عنصراً مضافاً إلى ما هو أبعد من الإدراك المباشر لقضية متجذرة في سيكولوجيا أمّة تتلهف لتوطيد أواصر هوية مهددة بالتفكك، من جراء ما آل إليه تطور فكرها وتقنياتها التي تجاوزت مسوغات المشروعية، لهويتها التاريخية، وبمعنى آخر، يمكن القول إنّ

---

(1) بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2001، ص 89 ـ 90.

(2) فندلي، لا سكوت بعد اليوم، المصدر نفسه، ص 90.

الفكر الفلسفي في الغرب قد كشف الغطاء عمّا هو واهٍ في وعيهم الأيديولوجي الرامي إلى الحفاظ على عصبية الشعوب الغربية، تعصباً لحقائق إيمانها العقائدي بأشياء خيالية وليست واقعية، فالانتماء يتطلب إيماناً، تجاوز الغرب شقه الديني، وأحلّ محلّه قيماً ومفاهيم (ليبرالية وديمقراطية) لا تتسم بالقدسية المطلوبة، إلَّا إذا تجوهرت بالمطلق في «أنا» غربية، إزاء «آخر» يتسم وجوده حيال «أناهم» بوظيفة المغايرة والاختلاف عن المسوّغات الشرعية لوجود «الأنا» تلك المسوّغات التي تستمد كينونتها، لا من مغايرتها للآخر فحسب، إنما من التعصّب للمغايرة في هوية تقوم في بعض أعمدتها على استعداء الآخر؛ فالهوية القومية تشترط برأينا شيئاً من العداوة تجاه من يهدد سماتها، باختلاف سماته؛ ومثلما يقول الفيلسوف « لايبتنز» (1672) «أخرج الأوروبيون العدوان إلى الخارج فاكتفت أوروبا. . .، بينما لا يكتفي الأب «دي سان بيار» بتهجير العدوانية في قوله: أفكر بالقساوة أو القتل، بالعنف أو الحرائق، وبباقي المصائب التي تسببها الحرب، قمت أبحث عمّا إذا كانت الحرب شراً لا دواء له، وما إذا كان يستحيل أن نجعل السلام دائماً»[1]، من هنا، فإذا ما كانت العداوة ضرورية للغرب، فاستعداء الإسلام «كآخر» موجود، يلبّي المطلب؛ خصوصاً وإنّه منمط في الأساس بصور استشراقية غرائبية، تُستدعى، أو بالأحرى تُستنبش، كلما دعت الحاجة إلى التحلق والتماسك حول ما هو ضروري لإنجاح هيمنة السياسة الإمبريالية على الدول التي تعتنق الإسلام.

ومع أننا لسنا ميالين إلى ما تنحو إليه تفسيرات المؤامرة الدائمة على العرب والإسلام، إلَّا أننا أيضاً لا نوافق على أن الموقف الغربي من العرب والمسلمين هو فقط من بنات المتخيلة الاستشراقية، لا سيما وإنّه يتعزّز أكثر فأكثر في تصريحات ومواقف القادة المدركين ـ الواعين تماماً للكيفية المُثلى في تثمير لا وعي الشعوب في مخططاتهم الواعية لأهدافها ولنتائجها السياسية، إذ إنّ تنميط الإسلام بصورة الإرهاب في الغرب، جعل هذا الأخير يتنمط عند المسلمين التقليديين في صورة استعدائه ورفضه للعرب والإسلام عموماً، ذلك أنّ العلاقة بين الاستعداءين محكوم بجدل الفاعل والمنفعل ـ الجلاد والضحية ـ القوي والضعيف، ولأنّ المقدرة الفاعلة للغرب هي التي تحدّد منحى انفعال المسلمين وتعبئتهم للقيام بأفعال مُضادّة، نعتقد أنّ مسؤولية وأدِ الفتن العنصرية تقع على عاتق من بيده القدرة على فهم سبب الأفعال الإرهابية.

إنّ جريمة القاصر (إذا ما صحّ أن شعوبنا ما زالت قاصرة)، لا يمكن أن تتوازن

---

(1) Paul Hazard, la crise de la conscience européenne (1680-1715), Paris, librairie generale Francaise, 1994, p 412.

مع جرم الناضج بوعيه وإدراكه، (بالمعنى الذي يحسب الغرب نفسه فيه مُدركاً ووصياً على عدالة البشرية جمعاء). فالعيب البنيوي في المجتمعات الغربية، يكمن في سعيها الحثيث إلى سدّ الفجوة الناجمة عن « تفكك العقائد، وموت الأيديولوجيات التي أصابت طبيعة التكتلات والتحالفات السياسية، ما خلق شعوراً بالفراغ والاحساس باللامعنى، ذلك أنّ الإيمان بالمعنى العريض للكلمة، بالمعنى الأيديولوجي والديني، فقدته الحياة السياسية الأوروبية. . . ، والمحافظون الليبراليون أصيبوا في هذا التحول الذي يمرّ في لاوعي الشعب بدلاً من أن يمرَّ في وعي القيادات السياسية»[1].

إن سعي أوروبا إلى خلق بدائل أيديولوجية، اعتقدنا أنّها انقرضت بانقراض ذهنية الحروب الصليبية التي كان الاعتبار الديني فيها طاغياً على وعي المحاربين من أجل مسيحيتهم، ورغم أنّ الأحوال تبدلت بعدما انتصرت علمانية الغرب على مسيحيته، ما زلنا نجد في قعر العقلية السياسية عند الغربيين، شيئاً من رواسب الحروب الصليبية الموجودة في لاوعي انقلب بوعيه على تزمتها وتعصّبها المُستَخدَم اليوم بطريقة فجّة، لإحياء هوية جديدة من ركام ماض منصرم.

إنّ افتعال توليف مبسَّطٍ من هذا النوع، لا يعكس ما آلت إليه المستويات المتقدمة في معرفة لم يتجاوز فيها الأوروبي أوروبيته فحسب، إنما تخطّى فيها حدود وجوده في عالم لم يعد يتّسع لأرق أزماته الوجودية، رغم ذلك، يبقى إصرار السياسيين على استخدام مغالط الوعي الزائف حاجة ملحّة لتلبية مصالح أحزابهم في الداخل والمصالح التوسعية لأنظمتهم في الخارج. وهذه سمة من سمات الممارسة السياسية في الغرب، إذ يتعزز تنميط الإسلام، إذا ما عاد هذا الأخير بالفائدة على أصحاب البرامج الانتخابية، وعلى أصحاب المحطات والمؤسسات الإعلامية، من خلال معادلة معقدة، يتواطأ فيها المدرك لنتائج مواقفه مع جهل غير العارفين بمصادر مواقفهم.

ذلك أنّ «بانوراما» سريعة للمجتمع الغربي تُظهر، بما لا يدعو إلى الشك، نتوءات تنميطه اليومي «للآخر» بوسائل وأساليب عدة، بدءاً ببرامجه السياسية، وصولاً إلى تفاصيل حكايا الصغار عن الآخر الغريب خلف الديار، ولربما هذه لفتة سياسية هادفة إلى لملمة بقايا أيديولوجية، لن تُرمِّم، برأينا، ما هدمته فلسفتهم التنويرية المحاصرة ضمن نطاق ما زال مُقْصىً عن مستوعبات الفكر اليومي لعامة الناس. فالفكر التحرري ما زال مقتصراً بمفاعيله عندهم، وعندنا، على نخبة لم تخترق بعد وشائج هذا التحالف، أو التواطؤ المتبادل بين الساسة المستفيدين مما هو قابع في لاوعي العامة.

---

(1) Emmanuel Toda ,L'invertion de L'Europe, Paris, seuil, 1990, P 439.

لقد صرفتنا حمية الدفاع ضد حملات الاضطهاد للعرب والمسلمين في الغرب، على أثر تداعيات هجوم 11 أيلول، عن الانهمام المؤقت بموضوعنا الرئيس، من دون أن تزيحنا مستطرداته، أو الاسترسال في تقييم ما حصل، عن متابعة الجذر النظري (الاستشراق) لأحداث ومواقف تتصل في الجهتين، أي عند الطرفين، بسياق تاريخي أدّى إلى ما فهمه العقل السياسي الساذج على أنه إرهاب ضد نمط الحياة الغربية عندهم، ومؤامرة ضد الإسلام عندنا، فالمسألة ليست في هذا، ولا في ذاك، إنما هي متأتية من قضية ساخنة لم يُحسم نقاشها بعد، على الرغم من حاجة العالمين المُلحّة إلى تصويب اعوجاجات فهمهم «لنا»، وفهمنا «لهم»، لكي تتآلف عولمة العالمين أو العوالم المتوترة من جراء تشوهات أيديولوجية هي التي تغذي التنابذ التاريخي في السياسة والاقتصاد والثقافة، الخ...

لقد اتُخذ الشرق مادة لاختبار مناهج الاستشراق التي أعملت تحليلاتها في تفسير الاختلافات الحضارية بين المجموعات البشرية الواحدة، فوقع البعض أسير تنميطاته المنبثّة في كل ما رواه له الأجداد عن الشرق، وحاول البعض الآخر التجرد من علائق تربية أشبعت مخياله صوراً غريبة، لتدمغه بخواص قوية لا تضاهيها قوة اكتساب ما يعاكسها من معارف، قد يحصلها أحدهم بذكاء، يتيح له اختراق التعميمات الأيديولوجية الهائلة، عبر فجوة، لن تجعله عربياً خلال معاينته الواقع العربي.

كما أنّ تصويب اعوجاجات النظرة الاستشراقية تلك، من قبل المثقفين العرب خضعت هي أيضاً إلى تشوهات بنيوية مضاعفة، بعدما زادت على مغالطات التصورات المسبقة عن الآخر الغريب خلف الديار، أخطاء تتعلق بالغيظ من تفوق الآخر على الأنا، بعدما كانت هي المتفوقة في مرحلة تاريخية معينة، فالكل بات يدرك مدى تقدم الآخر على الأنا في عصر تحول فيه التأخّر إلى الاستقواء بطقوس ورموز تاريخية لحماية الهوية العربية من خطر «الغربنة» عبر أفعال منفعلة بإنجازاتهم، حتى أصبح تعريب ما أبدعوه براعة في الالتحاق بركب الحداثة التي لا تقتصر على جانب دون آخر، فكيف والحال هذه، تعريب مناهج علومهم الاجتماعية التي اعتمدها النقاد العرب للرد على ما نجم عما اتبعوه همّ في مناهجهم؟

وبذلك برزت مشكلة من نتوءات الاعتقاد الآيل بطبيعته إلى اتهام الآخر بمسؤولية خراب الأنا الصالحة دوماً وأبداً، من ناحيتهم ومن ناحيتنا، إذ لا فرق بين من خلقته الأقدار هنا، وهناك، في مجتمع، جُبْلَته هي التي تؤثر، إنّ لم نقل تحدّد السمات الخلقية والخُلقية للشخص المولود من مدارك العقل الجمعي، وهذا اعتراض بنيوي آخر، ضمن جملة اعتراضات، لا يمكن تذليلها لمجرد القيام بنقد ذاتي يستلزم النظر من على مسافة

بعيدة إلى الذات، لكي تقوّم نفسها بالموضوعية إيّاها التي تقيّم فيها الآخر. وحتى لا نطيل الكلام عمّا يعرقل طرائق النقد من تعقيدات التشابك بين الذاتي والموضوعي؛ سنتوقف عند مكمن الخلل المنهجي الواضح في طريقة تمثل الاتجاهات الرئيسة في الفكر العربي المعاصر لمذاهب حصرناها في نماذج محددة، أي في ليبرالية إدوارد سعيد، وإسلامية حسن حنفي، وماركسية عبد الله العروي، خصوصاً وإنّ هؤلاء الأعلام هم من أبرز من تصدى بالنقد والتحليل لظاهرة الاستشراق المتذرر على امتداد حقبة تاريخية كان فيها السجال حول ماهية الشرق حامي الوطيس، وإن احتمى في جلّ ما قالوه، تحت مظلة التنميط الذي أثار حمية المفكرين العرب لنقد ما كان قد سبقهم إلى نقده الأوروبيون أنفسهم.

إذ إنّ تمثل سعيد بالمنهج الليبرالي ذي الخصوصية الغربية، من أجل الرد على استشراق الغرب، ليس تهمة، ولا هو تحامل على ما أعاننا لتملك عدّة مفهومية تحتمل في آلياتها نقد ما يجب نقده، رغم أن ثمة من يعتبر المناهج نفسها تتسم بخصوصية الانتماء إلى واقع أوروبي، لا يتطابق وانتماء سعيد الرامي إلى توظيف مناهج الغرب، أداة لدحض منتوجها الاستشراقي، تماماً مثلما استغل الغزالي مخزون عرفانه بأدوات الفلسفة اليونانية لتقويضها من داخلها وبذاتها، بغية افتضاح تهافتها، إعلاءً لصرح دينه الإسلامي، ولا ضير من ذلك، ما لم يُستلب النقد إلى نزعة شمولية آيلة إلى السقوط في شرك تعميم الأحكام المطلقة على ما أطلقه علينا معظم المستشرقين المختلفين في ما بينهم، حول الكثير من الأمور التي يجب ألاّ تُضيَّع، فتطمس إيجابياتها في بحر من السلبيات الطاغية عند هذا، لا ذاك، وهذا ما يقتضي منّا الابتعاد عن التعميم كيلا يتعتّم علينا التمييز بين ما هو نيّر، وما هو مظلم عند كل مستشرق.

أضف إلى ذلك، أنّ ارتكان سعيد إلى المنهج الليبرالي كما يدّعي هو في نقده الاستشراق التقليدي، لن يجبره على استعمال عدّة مفهومية صارمة، نظراً لاحتواء الليبرالية على أكثر من منهج تحليلي، وأكثر من عدّة مفهومية انضوت كلها، على ما فيها من اختلاف، تحت يافطة القبول بالرأي الآخر، والإقرار بنسبية المعرفة، و. . .، و. . . إلخ.

فالليبرالية تحرِّرُ صاحبها من الالتزام المسبق بأدوات معيارية محدّدة، ليغدو الموضوع هو الذي يستدعي أدواته المنهجية لا العكس، وهنا، تجدر الإشارة إلى أن عملنا سيركز جلّ اهتمامه على ما كتبه سعيد في مرحلة من مراحل وعيه للاستشراق ولن يتعداه إلى كامل المنتوج الفكري لسعيد، لاعتقادنا بارتقاء وعيه إلى أبعد مما كان، لحظة نقده الحماس للاستشراق، ليمسي نقده بمثابة استمارة تدل على ما يؤرخ لمراحل فكره المنفتح على ما لا يمكن توقعه في المستقبل، عند أي مفكر ليبرالي.

كما أنّ حنفي كذلك، سيخضع إلى عدسة تنقيباتنا عن مدى تأثر وعيه الأيديولوجي بالاستشراق، بعدما صيَّرَهُ الانفعال متجسداً بالعداوة المفرطة حيال من تعصب ضد إسلامه وعروبته، وهذا ما بدا في علمه الاستغرابي المكبّل بعقلية الثأر بالمثل في الردّ على استشراقهم باستغراب يفتقد للأسس التي جعلت من وضعيتنا تنفعل بفعلهم، وهذا واضح لا في ردّه التهمة إلى تهمة مضادة فحسب، بل في انتقائه من الفلسفة الأوروبية الحجة التي غذّى بها فرضيته العاملة على إظهار الفكر الغربي مهمّشاً في انحداره إلى حضيض التعددية والاختلاف في الوعي الواحد. فبدلاً من أن يثمّن قُدرة الفلسفة الغربية على التغيير، بنقدها لنفسها . صراعها مع نفسها . انقلابها على نفسها أكثر من مرّة، اتخذ من هذه «الدينامية» شهادة على تآكل الوعي الغربي من داخله، بحسبه غارقاً في بحر من التجاذبات والتناقضات التي سلم منها إسلامه المُعافى أبداً.

ومهما يكن، قد نسعى إلى تقصّي أوجه التطابق بين استغراب حنفي واستشراق الآخر عبر التركيز على ما أشهره استغرابه في محاولة، ما زال عودها طريّاً طراوة وعيه الآخذ بالتطور والتبدل إلى حيث لا يمكن قولبته في وجهة نظر، صار هو غيرها لحظة إنجازها في كتاب، قد يتعدّل لعدم اكتمال معرفته . معرفتنا الناقصة دوماً؛ حتى إنّ اعتقاده الإسلامي لم ينجُ من دنس التحول، فالانحراف عن صراط مستقيم، قد لا يستقم فيه كل من يبحث عن معرفة جديدة.

أما عبد الله العروي، الذي وقع عليه اختيارنا، نموذجاً لتمثيل الاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر، فقد خالف توقعاتنا لفرادة تحليلاته واستنتاجاته المتمردة على كلاسيكيات الفهم الحزبي للمنهج الماركسي المتعدد، بتعدّد تأويلاته التي قد تصل إلى حدّ التناقض بين من تجمد قوله في مقولاته، من جهة، وبين من دلَّهُ معنى القول على ما يحرّره من مقولاته، من جهة ثانية؛ ولأن في الماركسية أكثر من ماركس، استعان العروي منها، بما يعينه على مقاربة مشكلة تأخر عالمه العربي، فانتقى من مفاهيمها الشيء الذي يتفق واحتياجاتنا النهضوية، لينفرد مع غير العرب من الماركسيين اللاتقليديين في «ملمسة» جانبها النظري، وتطبيقه على واقع عيني ببراعة تشذيبه الخاص من العام.

لقد عمل العروي على نقد الاستشراق لا من موقع المتفرغ والمتخصص بالشأن الاستشراقي، بل تدرّج في استنتاجاته من تحت إلى فوق، أي من نقد واقعنا العربي، إلى نقد موقف الغير من واقعنا، وهذا ما جعله أكثر موضوعية، عينٌ على اعوجاجات الواقع، وعين على انحرافات فهم المستشرقين له؛ فمشروع العروي لم يستلب إلى غاية الردّ على الاستشراق، ولا إلى الدفاع عن «أناه» بالهجوم على «الآخر» خلال سعيه لتبيان علّة تأخر العرب، قياساً إلى أسباب تقدم الغرب، وذلك عبر نهج ماركسي وجد فيه عوناً نظرياً

لتقييم وتقويم تاريخي شامل لأحوالنا، مقارنة مع أحوالهم؛ والشمولية بنظره، ضرورة لبناء أيديولوجيا ذرائعية صالحة لإخراجنا من متاهة نقد الشموليات التي لا تعني في قاموسه إلغاء للتجزيء، ولا تنصّ على ما يجعلها فضفاضة في عموميات قضايا محددة، تستلزم برأيه، عناية خاصة لبحثها ربطاً مع ما تبتغيه أهدافنا العامة.

لقد حاول العروي كشف العلّة البنيوية فينا، من دون أن يرميها جزافاً على الآخر الذي استغلها إضعافاً لنا بعلتنا، وأيضاً من غير أن يدّعي اكتمالاً في مشروعه الناقص، في حال لم يستثر همة نقاشٍ من شأنه وحده إتمام ما أخفقنا بإنجازه على المستوى النظري، لكي نتحول إلى العمل، وفي هذا السياق، لا نرتكن إلى ما قاله العروي باعتباره من الثوابت في فكره الجدلي المتحرك بحسب مستجدات وعيه المضطرد تطوراً إلى ما لم يكن معروفاً من قبل.

على كل حال، ينصبّ بحثنا على ما آلت إليه أعمال سعيد . حنفي . العروي حول الاستشراق، ليتكثف نقاشنا بالتركيز على ما أنتجه الثلاثة في مرحلة محدّدة من تاريخ تطور وعي كل منهم. فتدوَّن بها سمات هويتهم الفكرية المضطردة بالضرورة إلى ما لا يسمح بالقول إنّ موقف الثلاثة باقٍ هو نفسه، مثلما كان بالأمس، يوم خطّت أقلامهم كلمات لا تتطابق مع صيرورة وعيهم الذي قد يعيد النظر، إما تراجعاً، أو توكيداً للكثير مما نسبته إليهم كتبهم. وكيلا نقحم أنفسنا في قياس معيار التغيير والثبات بين ما كانه فلان اليوم، كتاباً، وما صاره في الغد، فكراً، وبغض النظر عما طرأ على وعيهم النظري من متغيرات، ما نستهدفه في دراستنا هذه هو أعمال محدّدة في كتب أعلام كبار، دافعوا عن آرائهم الناجمة عن موجِّهات نظرية عامة، لا تسمح بدحض كامل ما أنتجوه، وإن أتاحت تعديل الكثير منه، وذلك لأن لكل مفكّر ميكانيزماته المتشكلة من عوامل منبثة في ما لا إرادة له على إلغائه من فكره، هذا ما لم نصدق الرأي القائل، بأن كل مثقف عضوي، يغدو حبيس منتوجه النظري، حينما ينكب على تفسير ـ تبرير أو تسويق ما كتبه، في كتابات سابقة.

تمهيـد ـ توطئة تاريخية للاستشراق

منظور الغرب التاريخي: أسبابه ـ مكوِّناته ـ نتائجه

إن الإقرار بصعوبة التصدي لموضوع واسع ومتشعب، كالاستشراق، من شأنه تذليل عقبة بنيوية، لطالما تعثّر بها أصحاب النظرة الشمولية كالذين اختزلوا ظاهرة الاستشراق إلى ما قاله بعض المستشرقين غير الموحدين في رأي قاطع، ولا في موقف جامع.

ولتجنب الوقوع في الابتسار، على المشتغلين في هذا الحقل الشاسع، تبيان الفرق بين مستشرق وآخر، وذلك للوقوف بعدها على علّه قول هذا... ما لم يقله ذاك...؛ هذا إن كانوا عاجزين عن تفكيك صلابة مشاعرهم حيال غرابة الآخر ذاك المنظور إليه، رغم تنوّعه وتعدده، كآخر مختلف بسماته عن هوية الأنا هذه التي تستمد وجودها من اختلافها عن الآخر.

لذا يحتاج العامل على تقييم الاستشراق إلى مخزون ثقافي ومعرفي، يرفعه إلى المصاف الذي يمكّنه من الفصل الصعب بين ما تكوّن في أحاسيسه، وما كوّنه وعيه؛ علّ ذلك يتيح الحدّ الأدنى من تقويم ذاته، كشرط للشروع في تقييم الآخرين.

يقتضي موضوعنا الابتعاد عن أحكام النعت الشمولي، هذا المتمظهر من خلال تسميات هي بمثابة توصيف مطلق على ما تكرّسه عادة الكلام على الغرب كغرب يفوق بعقلنته الدائمة، الشرق كشرق هزيلاً منذ الأزل بمشيئة قدر لا طاقة لنا على مخالفته تغييراً لأوضاعه وظروفه، هذه التي وسمت شرقيته بصورة العاطفي أبداً.

وبعيداً عن مخلفات علائق الود، أو العداء الناجم عمّا تجذر في صورة هذا الكمّ الهائل من المكتوب عن الشرق[1]، ينبغي للدارس الأكاديمي بذل جهد كبير للتحرر من

(1) درجت العادة على اعتماد توصيفات الاستشراق ونعوته بحق الشعوب والحضارات تلك المتموضعة بحسب سلم أولويات فهم المستشرقين للتطور من الأدنى إلى الأعلى، من المتخلف إلى المتقدم. بيد إنّ الفرز والترتيب هذا، تراجع لصالح ثنائية تقسيم العالم بين غرب موحّد وشرق واحد، مع أن في العالمين ثمة

مشاعر الحب والكراهية إزاء رسَّامِيهِ ومصوريهِ، وذلك للتخلص من عوائق التبصر الثاقب الذي لا يتيحه وجود مثل هذه الأحاسيس المتداخلة، إنْ لم نقل الدافعة (كانت) لمعظم الكتابات عن الشرق والغرب على حدٍّ سواء.

حتى إذا ما شرعنا في تفحُّص الأسباب التاريخية لتشكُّل صورة الشرق في منظور الغرب المؤثر تصوره هذا في انبناء صورته لدى الشرق والشرقيين، نجد انزياحاً تبادلياً (جدلياً) بين المحلِّل ومادة تحليله، حيث يرتبط الناقض بالمنقوض بصورة قلقة تجاه فعله المتأثر أيضاً، بقدْر ما يؤثر في انبناء عالمه المرغوب على نحو يتوحّد فيه التضادّ والتناقض بين الجلّاد والضحية، «الأنا والآخر»، المتفوق والمتدني ـ العقلاني والعاطفي، وكل ما يستجديه هذا الفضاء من ثنائيات ذرائعية لتأمين ديمومة العالِم في رسمه البياني، كما لو أن المسألة كذلك، وكما يجب علينا زعزعة البداهات بالحفر والتنقيب خلف المترسِّخ في أذهاننا، بدقةٍ وحذَرٍ بغية استقصاءِ الإشارات والعلامات المهمَلة والمبهَمة التي جعلت المعلَن ـ الظاهر يترسّخ أكثر من غيره، يترتّب علينا كذلك واجب الترفّع الحيادي قدْرَ الإمكان في سياق عمليّة تتبُّع المسار التاريخي لانتصار الوعي الغربي إلى تنظيرات تفوُّقه، وتخلِّيه عمّا يدحض تلك النظرة الموجودة فعلاً بقوة منطق، له في ذلك شواهد حيّة أبقته رغم ذلك، مهزوماً في الوعي العموميّ عند شعوب الغرب المتّسق وجودها السياسي مع مثل تلك الكتابات.

وهنا، لا بدّ من العودة إلى التماس إرهاصات العلاقة التاريخية بين الغرب والشرق العربي قبل الإسلام، للوقوف على أسباب منحى الانقسام العدائي الحادّ بينهما بعد الإسلام، ورغم قلة دلائل مخطوطات الرحّالة الواصلة إلينا من تلك الحقبة مرفقةً دوماً بتحقيقات التحليل الآيل إلى تشويه براءة الاستمارة الأصل، فإنّنا نستطيع التقاط بعض الإشارات الدالة على ما في المسارات الحضارية من نقاط اختلاف، لا بالمعنى الخلدوني الذاهب إلى تقسيم الحضارات بحسب الانقسام في جغرافيا الأقاليم، ولا بالمعنى «النيتشوي» في تعيينه قيمة «الحاسة التاريخية التي يدّعيها الأوروبيون بوصفها خاصّية أتت من جراء الخلط الديمقراطي بين الطبقات والأعراق في أحضان البربرية الهجينة»[1] في الجسد والرغبة، إنما من خلال التفاعل التاريخي في تراث شعوب وأمم تتواصل في ما بينها بقدْر ما تسمح به خصوصية قديمها المرتبط بعواملَ معقدةٍ عدّةٍ، إليها تنتمي تقسيمات «ابن خلدون» وتعيينات «نيتشه».

= اختلافات واضحة وضوح الالتباس في الجمع بين الشرق الأدنى والشرق الأقصى، الإسلام والبوذية، الخ لذا، ومنعاً للالتباس نشير إلى أن موضوع نقاشنا قد حصر جلّ اهتمامه في نطاق العالم العربي (وبالتحديد الشرق الأدنى منه)، ولم يَتَعَدَّهُ إلى ما كتبه المستشرقون عن الشرق الأقصى، نظراً لبعده ونأيه عنا، جغرافياً ومعرفياً.

(1) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جزيلا فالور حجّار، دار الجديد، بيروت 1995، ص 192.

إنّ الكتابات التاريخية القديمة (العصور اليونانية والرومانية)، لم تقدّم دلائل وافية على اهتمام الغرب الكافي بالاستطلاع والتنقيب عمّا في الشرق العربي من معالم الاختلاف والتمايز على الصعد كافة، مع أن نجاح حملة الاسكندر المقدوني 332 ق.م. في احتلال سوريا وفلسطين، يُبقينا أمام علامات استفهام مثيرة ناتجة عن صعوبة الاقتناع بمؤدّى التحليلات التي لم تجدْ أثراً «لاهتمامٍ حضاريّ وثقافي بتلك البقعة، ما خلا مصلحتهم في فرض السيطرة العسكرية عليها، وبشكل محكم، فضلاً عن جمع الضرائب من السكان»[1].

حتى وإن لم نحصل على ما يؤكد عكس ذلك، يجب التمسك بالفرضية التي تشترط اهتماماً حضارياً وثقافياً، لتتسنّى السيطرة على شعب من طبيعة مختلفة،ما يعني ضرورة وجود أدلة مفقودة، إما بسبب انعدام التدوين بالطريقة الراهنة، وإما لصعوبة فك الرموز في مدلولات الآثار القديمة. بالرغم من ذلك، نجد في التاريخ القديم (القرن الخامس ق.م.) كتابات إغريقية، كتلك التي سجلها المؤرخ الإغريقي الشهير «هيرودوت» عن رحلته إلى مصر وسوريا وبلاد الرافدين «بتقديمه وصفاً اثنوغرافياً مهماً وممتعاً عن حياة المصريين وعاداتهم وتقاليدهم، وبعضاً من أساطيرهم،. و«ديودور» أيضاً الذي رحل إلى مصر في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب عن أساطيرها. ولا سيما أسطورة «إيزيس» و«أوزوريس»، وعن النيل وفيضانه»[2].

نرمي من توغلنا في عمق التاريخ القديم للإغريق، إلى تتبُّع إرهاصات تشكُّل صورة الشرق في عيون غربٍ مشبع هو بقرائنِ تواصُلِهِ الفكريِّ المتجذّر في عقلانية الإغريق القدامى، إزاء شرقٍ موسومٍ وجودُهُ بسحرٍ وأساطيرَ لها علاقة بتاريخه وكينونته المقدَّمة ـ المكرسة في الغرب بصورةٍ أسطورية جعلت من شعوبه عاطفية بالمطلق.

يبقى السؤال، أيمكن إسناد صورة الشرق في الغرب إلى ذاك الزمن المنسوبة إليه حكايا «هيرودوت» و«ديودور» عن شرق أسطوري؟ وهل إنّ الأساطير هي علامات فارقة في حياة الشعوب القديمة؟ أم أنها من كينونة وجودنا الناقص أبداً؟

فإذا افترضنا أن الأسطورة هي من العناصر الدخيلة على حياة الشعوب، فكيف كانت الشعوب الأوروبية تتصدّى لتحدِّيات أسئلتها الوجودية قبل الأديان؟ أو قل، إلامَ تعود تسمية أوروبا في الأصل؟

وإذا صحّ ما جاء في أساطير آرام، من أن «أوروبا» كان اسماً لأميرة كنعانية ابنة ملك «صور» أو «صيدون» في القرن الثاني الميلادي، تزوجت من «زفس» الشرقي الكسول بعدما تقمص مفتوناً بسحر جمالها الخلاق، ثوراً فريداً، فأنجبت منه عدة أولاد

---

(1) إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 10.
(2) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر نفسه، ص 90.

أشهرهم «مينوس» و«رادامنتوس» اللذان اشتهرا بالعدل فأوكل إليهما محاكمة الأموات، ومع ذلك بقي اسمها أشهر الأسماء على الإطلاق، «أوروبا»[1]. فإنّ ذلك يعني أن الأسطورة هذه، تنطوي على معانٍ ليست بحاجة إلى عناء كبير لاستخلاص ما يدحض مزاعم الانقسام الحضاري بين غربٍ عقلاني منذ أن تشكَّلَ، وشرق مُشْبَعٍ بمفارقات الخيال الأسطوري منذ أن كان. رُبَّما كان تجذُّرُ الأسطورة في الشرق على هذا النحو البارز، يعود إلى أوَّليتِهِ، أي أقدميَّتِهِ الأسبق حضارياً من الغرب اللاحق في تماهيه مع أساطير شرق كان متقدماً (الشرق) في التصدي للقلق الناجم عن جهل الإنسان لحيثيات وجوده الناقص أبداً، الأمر الذي جعل مَن كان متقدماً (الشرق) في اتّساقه مع ظروف واقعه التاريخي في ذلك الزمن الخلاق لمثل تلك الأساطير، متهماً بالشعوذة ممن كان هامشياً (الغرب)، هذا إنْ كان لوجوده اسمٌ آخر غير «أوروبا» المشتقة من وهج أساطير الشرق الكنعانية.

إنّ هذه الأسطورة تحتمل تأويلاً مغايراً لما تفسّرُهُ الأساطير من بدع الخيال اللاواقعي، هذا التأويل يمكن أن يدلنا على ما به تشكّلَتْ واقعية الأوروبي وعقلانيته التامة اليوم، من وهم تأسَّسَ في رَحَمِ الأسطورة ذاتها. لا سيما وإنّ الفرق بين الأسطوري والواقعي، هو فرق بين ما نرغب فيه وما لا رغبة لنا فيه، إنها علاقة توتر جدلي دائم يتداخل فيها الأسطوري بالواقعي، والعكس، بحيث يُمْسي الفصل بين الطرفين انفصالاً في كينونة ذواتنا المتشكِّلة من تلك الجبلة المعقدة، وربما نستطيع أن نقول إنّ تسجيل المآخذ على لاعقلانية هذه الأساطير، لم يجنِّب المنتقدين الوقوع بما أولِعَ به بعض الباحثين الغربيين من التعلّق بأسطورة عقلانيتهم المكتملة هذه، المستمَدَّة من مفاعيلَ ما اعتبروه خيالياً عند الشرقيين، وذلك إذا ما أسندنا العدل مثلاً إلى وَلَدَي أوروبا الفاتنة «مينوس ـ رادامنتوس»، لا إلى «زفس» الشرقي الكسول، في أصل الحكاية المنسوبة إلى خيالٍ شرقيٍّ له مفاعيل غربية راهنة تتعارض مع مدلولات الآثار التاريخية تلك التي استُنبِطَت معانيها من تقنيات الغرب نفسه.

إنّ البحث في أساطير الشعوب «الماقبل أوروبية» وطقوسها القديمة (Germains Gaule)[2]، يُحيلنا دائماً إلى قراءة علّة استتباب المعادلة المعرفية في أوروبا الراهنة،

---

(1) وديع بشور، في الميثولوجيا السورية ـ أساطير آرام، طبعة ثانية منقحة ومعدلة، دار فكر، بيروت 1989، ص 432 ـ 433.

(2) «Gaule» هو اسم الشعوب التي كانت تقطن المناطق الموجودة بين نهر الراين ـ جبال الألب ـ جبال البيرنّيه ـ البحر المتوسط والاطلنطيك 1100 ق.م.

Germains: إنّ الدراسات والبحوث الألسنية والأركيولوجية، تؤكد على وجود قواسم مشتركة في الميثولوجيا الدالة على توحد الخصائص الاجتماعية بين الشعوب الألمانية وشعوب دول اسكندنافيا في القرن الثالث ق.م. سيما وأن هذه الحقبة قد شكلت مفصلاً رئيساً في توزيع الخارطة البشرية لشعوب أوروبا

وعلى قلة ما كتب الأوروبي عن نفسه، أو عن جذور تشكُّل وعيه التاريخي في ذلك الزمن، نجد شبه إجماع على ما يؤكد وجود طقوس وأساطير تتسق بواقع المجتمعات الأوروبية المتأثرة بأساطير الشرق القديم، إنْ لم نقل المتلقية لها. وبالرغم من أنّ الديانات والطقوس لم تكن معروفة بالقدْر الكافي، إلّا أنّ المعروف والمؤكّد من خلال المقارنة المعيارية الظاهرة في المؤشر البياني لجغرافيا الآثار، هو تأثُّر المناطق القريبة من الساحل الغربي للمتوسط في أوروبا «الماقبل أوروبية»، بميثولوجيا الساحل الشرقي للمتوسط الذي كان مركزاً مهماً للحضارات القديمة ـ «الفينيقيون، الكنعانيون، الخ،»؛ وفي هذا السياق، قد يُفهم من المدلول السيميائي لأسطورة التزاوج بين «أوروبا» البنت و«زفس» الثور، المعنى الذي يشير إلى تلاقح حضاريٍّ معقول، خلافاً للتأويلات التي تعمل على تغذية عنصرية النقاء الإنساني لأوروبا الجميلة، و«تضاد» تلاقحها بوحشية الثور المتمثِّل بشرق «زفس» الكسول.

إنّ تعرُّفنا على ما في الفكر الأوروبي القديم، ليس خروجاً استرسالياً عن نطاق موضوع الاستشراق، إنما هو نتيجة الافتراض الآيل إلى تتبُّع الجذور التاريخية التي حَدَتْ بنا إلى التساؤل عن صلة الماضي بالحاضر في الفكر الأوروبي الحديث، هذا الفكر المتّسق على نحوٍ يجعل من السؤال عن حاضر نظرتهم للشرق، سؤالاً عن ماضي وعيهم له، أو علاقتهم به؛ لذا، وجدنا أنفسنا مرغمين على تقصي علّة تجذُّر نظرتهم تلك، البارزة كما لو أنها خلقت باختلاقهم أقاصيصَ وحكايا عن الشرق والشرق وحده.

حتى لو كانت فرادة الشرق هي من فرادة أساطيره، فما هي العناصر الزائدة على ما ترسَّخَ في الوعي العمومي من صور مخطوطة بأقلام المستشرقين الكُثُر، ليمسي توحُّدُ الغرب، توحداً حول الموقف الواحد من الشرق؟.

إنّ هذا السؤال يرمي إلى كشف الغطاء عمّا لم يفتضحه إعلان الكلام المنطوي على مدلولات، لا يتبيّنها استنطاق ما يطفو على السطح من معانٍ تُخفي علة المقصود في نتيجة المعلوم، عندها يصبح الاقتناعُ بما رسّخه تكرار الكلام على ما في الشرق من سماتٍ شكلت أساس وجوده الراهن، بحاجة إلى معرفة حال المتكلم (الغرب) قديماً، لتفكيك صلته بحاضر تصوُّره لقديمه، ولقديم الآخر (الشرق)، وبحاجة أيضاً إلى الغوص في بحر عوامل التكوين السيكولوجي والسوسيولوجي لكينونة القوميات والأمم الغربية المتشكلة بحسب فرادة وقائعَ يُبالَغ بها، وأحياناً تُختلق إنْ لم توجد.

ما يعني، أنّ للمكتوب الاستشراقي تأثيراً كبيراً في تكوين صورة المكتوب عنه (الشرق). إلا أن هذا لا يلغي ضمور العوامل الكامنة في مقر قابلية المتلقف لصورة

= الجرمانية هولندا ـ ألمانيا ـ إنكلترا ـ ودولاً اسكندنافية، بحسب جغرافيا اليوم.

Encyclopédia Universalis Vol.10. Gaule p.113-133. Germains - p.411- 414 - 1992.

الآخـر، كمـا لو أنهـا تروي عطش تميُّزه الكيانيّ، أو أنها إنعاشٌ لفرادة روح جسده التاريخي.

في هذا السياق، تتخذ الأسطورة طابعاً اتهامياً يقوم على جنوح الشرق وابتعاده منذ القدم عن عقلانية الغرب التي تُعزى انحرافاتها إلى تطعيمات الشرق المؤثِّر في شعوب السواحل الغربية للمتوسط[1].

وأدِلَّتنا على ذلك لا تقوم على المكتوب، إنما على الإقصاء الناجم، إما عن شوق إلى أن يتّسق مبتغي الحاضر مع ما لا أساس له في الماضي، وإما عن حاجة اقتضتها ضرورات التوليف لصناعة الخط التاريخي للذات الغربية من خلال فبركة المسار التاريخي للآخر، «الشرق» وإلا فكيف تفسّر ندرة الاستمارات التحليلية عن ماهية البنى الفوقية عند الشعوب الغربية القديمة؟ إنّ هذا يضعنا أمام أسئلة، تدخل في عداد الإيضاحات والإضاءات على مفاعيل التهرُّب مما هو موجود، بالضرورة نفسها التي يجب أن تُقْصِيَ كلَّ ما يَحُولُ دُونَ إرساء المعادلة التعبوية الراهنة (غرب عقلاني ـ شرق عاطفي)، فعلى قلة الإقرار بوجود أساطير عند شعوب الغرب القديمة، أو قل، إنْ كانت اعترافات هي، إلا أنها لم تُقدَّم بالإطار نفسه الذي وسم الشرق بأساطيره، وكما ذكرنا، فهذا يعود لرغبة في أن يتشذّب غرب اليوم من أساطير البارحة، أو لحاجة في أن يظهر الآخر (الشرق) بصورة مغايرة عن الذات الغربية المحقَّقة.

ولعلّ الأساطير المنسوبة إلى حكايا العهود القديمة التي ما زالت تغذي المخيال الشعبي في الغرب، لا تعبّر عما كانت عليه ظروف عيشهم ولا أساليب تفكرهم تجاه مشاكلهم الوجودية. وهذا لا يعكس حقيقة الواقع التاريخي لتلك الجماعات التي يجب أن يكون لتشكّلها الاجتماعي في الحاضر صلة بحيثيات ماضٍ، لا أدلة على وجوده بالقدر الذي يكفي لالتقاط صيرورتهم الحضارية منذ أن. . .، إلى أن. . .

حتى إذا ما صادفنا شيئاً من علائق ماضي أساطيرهم، كمثل حكاية (Signoud)[2]

---

(1) Encyclopédia Universalis Vol.10. Gaule p.113-133. Germains - p.411- 414. 1992.

(2) تقول الأسطورة إنّ «سيغنيه» هي بنت لـ «فالسون» وأخت لـ«سيغموند». هذا الوحيد الذي استطاعت تخليصه من جريمة زوجها الذي قتل والدها وخطف أخوتها وقيدهم لتلتهمهم الغيلان. وبعدما تعهدت «سيغنيه» وأخوها على الانتقام زارته متنكرة بزي امرأة غريبة لتنجب من (أخيها) ولداً (Sinfoithit)، يُمكّنها من تنقية السلالة التي يجب أن تنتقم. وبعدما كبر بعثت به إلى خاله المعلوم وأبيه المجهول، كي يقتحما بيت الزوج القاتل فَتَدَبَّـرا خطـة هجـوم، وقتلا الجميع أمام مرأى الأم المتعاطفة والمتواطئة مع أخيها وابنها، لتدخل بعدها وتحترق مع زوجها المحتجز في المنزل، وبذلك تكون قد صدقت في تنفيذ تعهدها الصعب لتموت مع السرّ الذي بقي عالقاً.

Edith Hamilton. La mythologie - marabout Universite. Edition Gerard. Paris 1962. P.379.

الشهيرة، علينا التساؤل عن الأسباب التي أبقتها حية دون غيرها إلى الآن. وهنا نجد أنفسنا منغمسين في تحليل محتواها بعين منحازة لاستخلاص مدى التوافق بين المعنى بذاته والمعنى لذاتهم، بغية ربط مدلولها التاريخي مع ما هو عليه حاضرهم الذي قد تتحدَّدُ به احتياجات ما يجب أن يبقى، وما يجب أن يُقصى ضموراً، أو تأويلاً لكل ما لا يتسق مع تفكر الغرب الراهن.

ذلك أنّ موقف «سيغنيه» المحوري في هذه الأسطورة مثلاً، ينطوي على معنى واضح لا لبْسَ فيه، ومهما تأوّل، يبقى ضمن نطاق عقلانية أُمّ تدوس على كلّ العواطف التي تعيق مراد انتقامها العادل ممَّن تسبَّبَ في قتل أبيها وأخوتها المظلومين، حتى وإن طال فعل الانتقام، ذاتها (الأم) المجرَّدة من عواطف الرحمة على نصفها الآخر المتمثّل بأولادها من الزوج القاتل، فهي على مسافة واحدة تجاه أمر لا بدّ من أن تتجاذبه أحاسيس الأمومة والأخوّة بعاطفتهما اللاموضوعية.

إنّ لمفاعيل هذه الحكاية (الأسطورة) مدلولات ليس أقلّها ما يشير إلى المكوِّنات التراثية لأذهان النشء في الغرب؛ وهي تشير أيضاً إلى الفارق بين ما تستجلبه خيارات الغربيين من صور وأفعال لا تتطابق مع المركّب السوريالي لمفاعيل صور أساطير الشرق ومواقفه، علماً بأنَّ مقتضيات فبركة الأساطير بعلّتها ومعلولها واحدة في الشرق والغرب على حدٍّ سواء. وبالرغم من ذلك، ففي تلك الأسطورة نجد أمثولة قد تقلب تلك المعادلة التي طالما تشبّع بها المخيال الغربي من (تسامح الغرب وحقد الشرق) إلى (تسامح عواطف الشرق وحقد عقلانية الغرب). بالرغم مما قد تذهب إليه التأويلات من جعل التسامح المتّصفة به فضائل الأبطال في أساطير الشرق تهمة، على أساس مغالاة انجراف الشرقيين وراء عواطفهم، في الحكم على ما يجب تَرْكُ حكمه إلى العقل وحده، وهو الحاكم من دون رحمة ولا تسامح في تعامل الغرب مع غيره (الآخر)، هذا الذي يجب أن يتشكّل بحسب ما تمليه ضرورات المنفعة العقلية. وإذا صحّ ما تقوله (Mircea Eliade) من «أنَّ كلَّ ثقافة تتكون في النهاية من سلسلة من التفسيرات والتقويمات المستجدة لأساطيرها، أو لأيديولوجيتها المخصوصة حيث لا توحي الأسطورة بالوهم، بل تعّبر عن الحقيقة بلا منازع، لأنها لا تتحدث إلا عن واقع الحياة »[1]، يتّضح الكثير مما آلت إليه تفسيرات الغرب وتقويماته لأساطيره ولأساطير الشرق، كآخر موجود من منظور ثقافي له مصلحة، وعنده من الأسباب ما يبرّر اختلاق تاريخ ثقافي بصورة منقّحة من كل النقاط التي تتعارض مع ما تصبو إليه ثقافته الراهنة، أي مشذّبة من كل عناصر دونيّته القديمة

---

(1) مرسيا إلياد ـ Mircea Eliade ، الحنين إلى الأصول، ترجمة د. حسن قبيسي، دار قابس، بيروت ـ دمشق، بدون تاريخ، ص 88 ـ 102.

التي نفترض وجودها قياساً بالتفوق الثقافي القديم للشرق، وكأنّ التاريخَ متوحدٌ ومتطابقٌ، فيتماهى ماضيه مع حاضره على نحو ميكانيكي لا اختلاف فيه ولا تغاير بين مجريات أحداثه التي، إنّ علّمتنا، تُعلّمنا ما في صيرورته من تقلبات هي نتيجة للتغاير والاختلاف الدائم.

فقط بهذا الفهم للتاريخ، تنتفي عقدة بعض البحاثة الغربيين ممن أسقط أو تعامى عن دونيّة تاريخه، تقويماً لتاريخه، وتشويهاً لتاريخ الآخر وثقافته وتراثه الفكري الذي كان يلفظ أفضل تعبيراته من خلال الأسطورة.

صيرورة التاريخ في منظور المشرقيين العرب

غالباً ما يجد الباحث نفسه أمام عوائق كثيرة، منها عدم توفُر بيِّنة إسناد جازمة لبحثه في حضارات ما قبل التاريخ. وهذا ما كان يدفعه إلى الاستعانة بقدراته الذهنية في استنباط افتراضات مدعّمة بسياق منطقه الباحث عمّا هو عينيّ لإثبات حجج اقتناعه بما لا أدلّة عليه، ذلك أنّ سبب غموض الحضارات الغابرة، ليس ناتجاً من انعدام الأدلة على وجودها، إنما هو يتأتى من عجزنا عن فهم أدلّة وجودها المرمّز بإشارات وعلامات مغايرة لما تستجديه لغتنا الراهنة في سعيها لتفكيك وقائع أسرار القدماء.

إنّ المقصود من هذا كله، هو الوقوف على ما في ضبابية الحضارة الشرقية القديمة من صور وتخيلات عن الغرب، قبل أن تتشكّل مرتسمات وعيه الحديث، فأمام قلة الأدلة، وكثرة الافتراضات التحليلية المكتوبة عن الشرق من قبل الغربيين، والعكس، لا يسعنا سوى البدء من حيث لا خلاف، على المنطلقات التي شكّلت شبه إجماع على ما اعتُبِر بمثابة بداهة تاريخية بين البحاثة الغربيين والشرقيين على حدٍّ سواء، مع أن هذا لا يُلغي الاختلاف حول نقاط بقيت عالقة في التباسات التجاذب بين المتباحثين الكُثُر. نتيجة هذا كله، تعزَّم الغرب في خيالات الشرقيين القدماء، إذ جاء محمّلاً بكمّ من القراءات الحديثة عن ماهية العلاقة، أو الصلة أو التأثير بين حضارتي اليونان والرومان من جهة، وحضارة شعوب الشرق الأوسط (العربية) من جهة ثانية؛ ومع ما في تلك القراءات من تباعد وتقارب، اختلاف وتوافق، يبقى ثمة اتفاق على ما في صورة الغرب القديم من سمات الحضارتين اليونانية والرومانية الممحوّة حدودهما الجغرافية والفكرية، وهما حضارتان ما زالتا موضع إشكال وتساؤل، أو بالأحرى استفهام حول غربيتهما الجغرافية وشرقيتهما الفكرية.

وكي لا يبقى كلامنا في إطار تجريد نظري قادر على احتمال ما لا تحتملُهُ تحديدات وقائع التجربة العينية، لا بدّ من الاعتماد على شواهد مكتوب المؤرخين

والفلاسفة الواضحة فيه صورةُ الأوروبيّ والبارزة منه نظرةُ العرب والمسلمين، إبّانَ نهضتهم الفكرية، تلك النهضة التي ازدهرت في مرحلة الانفتاح والتدوين الذهبية للعصر العباسي وما بعده؛ وبالرغم من أن تجليات تلك النظرة بدت واضحة عند الفلاسفة، أكثر مما هي في مواقف المؤرخين المتخلّفين عن ابن خلدون، لا بسبب تقدُّمه على الآخرين زمنياً فحسب، إنما من خلال مقدّمته الشهيرة التي أسهمت في تأسيس علم الاجتماع التأريخي؛ إذ نستطيع التقاط بعض الإيماءات، أو اللمعات التصويرية الضامرة في مغالط المنطق أو المفهوم التاريخي عند الطبري والمسعودي وأمثالهما ممّن يدلّنا مكتوبه على مكانة اعمول تفكرهم المنعكس في مرآة صورة الآخر. ولربما كانت تسجيلاتهم غير الممنهجة في وصف مجتمعات الإفرنج آنذاك، تترصد غرابة المختلف في غيرية الآخر، أكثر مما تُعاين علة الاختلاف، وهذا يعود إلى أسباب عدّة، أقلُّها الانبهار بمجهولٍ ما لا يتوقّعه المطمئنُّ إلى حدود جغرافيته المعرفية، فقد كان لهول المفاجأة من اكتشاف ما لم يكن في الحسبان، نتائج تمثلت بتدوين هؤلاء المؤرّخين لأوصاف ونعوت، لا علاقة في ما بينها إلّا من حيث تشكيلها لسجل المغايرة والاختلاف، عما هو عليه الواقع الاجتماعي للمؤرِّخ.

ونحسب أن هذه المعاينات التي اقتصرت على «الوصف البراني» ـ الخارجي للظواهر الاجتماعية في حياة شعوب الإفرنج، هي استكمال لما بدأ به تأريخ أشهر اليونانيين القدامى «هيرودوت» عندما سجل مشاهدات، هي انطباعات ذاتية بقيت على تخوم البحث الجدي لناظر يَسْتَلِبُهُ الاندهاش بعادات شعوب مصر القديمة وتقاليدها. وعلى الرغم من ذلك، ففي تلك المدوّنات مضامين، حتى وإن أخفقت قديماً في تفكيك عمق الظاهرة الاجتماعية قياساً بحاضر مناهج بحثنا في معالجة الظاهرة نفسها،إلا أنّ فيها مؤشراً، أو هي سجل تأريخي على ما في الواقع الاجتماعي للمؤرخ من أحوال النظر إلى الآخر؛ أضف إلى ما شكّله ماضي صيرورة تلك المحاولات من إرهاصات تمهيدية، انتفع منها ابن خلدون مثلاً في تأسيس علمٍ قادرٍ على معاينة تاريخ المجتمعات الغابرة بطريقة لم تكن من ذي قبل.

فالنص الخلدوني يَستفهِم الأمور بما لا يدعو إلى الشك بقدرته الخلاقة على تدشينه نطاق البحث بطريقة لم يكن معوّلاً عليها في دراسة التاريخ، خصوصاً وإنَّهُ هجر لغة وصف الوقائع والأحداث، ليدخل في توصيف الوقائع بأسبابها المتعلقة بأمور اقتصادية ـ جغرافية الخ، يجعلنا إدراكها ندرك علة الظاهرة الاجتماعية وسبب الحدث السياسي.

من هذا المنظور الخلدوني، يمكن أن نستوضح رؤية جدّية ربما، لا تفي تماماً بغرض بحثنا عن ملامح صورة الغرب في الشرق العربي، إلا أنها تساعدنا على السير

بهدى بعض الومضات النيِّرة باتّجاه فهُم تعقيدات العلاقة التاريخية بين شعوب الشرق العربي والغرب.

وبالرغم من اختلاف المعايير بين الماضي والحاضر، وعلى قلة المعطى الضروري لتدعيم حجة البحث الاجتماعي، فقد نجح ابن خلدون في التوصل إلى اكتشاف أسس منهجية قاربت البنى المنهجية للعلوم الاجتماعية المعاصرة، باعتماده على المكتسب الظرفي كمحور بنيوي في تفسيره خصوصية الاختلاف بين الأمم والحضارات، بخلاف النظريات القديمة التي كانت تصوراتها محكومة بعصبية روابط القربى، أو التي كانت تعزو الفروقات المجتمعية إلى الاختلاف في تحدّر سلالة شعوب، جاعلةً منها، أي من عوامل القربى العشائرية والعرقية، أقل تأثيراً من اختلافات البيئة المناخية ـ الاقتصادية بين الأمم.

وفي هذا السياق، كان لابن خلدون رأي، هو بمثابة تفسير للأسباب التي حدت بأطباع ـ تقاليد ـ عادات وحتى لون البشرة عند الشعوب المتموقعة في الأقاليم الباردة (الشمال) في أن تتخذ منحىً متمايزاً عن سبل عيش الشعوب القاطنة في الأقاليم الحارة (الجنوب)؛ موضحاً بذلك، تأثير الظروف الحياتية على نمط تفكّر الجماعات المنقسمة هي أيضا، بحسب ما تمليه مواردها الاقتصادية ـ زراعة ـ صناعة ـ تجارة، الخ في الإقليم الواحد.

هكذا أخضع ابن خلدون الفروقات المجتمعية إلى عوامل وأحوال، هي على تضاد مع ما اشتهرت به النظريات «المتعنصرة» لتمايز المركبات العضوية بين الشعوب، بحيث إنّ أيَّ تبدُّل في العوامل والأحوال تلك، يبدِّل من تمظهرات الصورة، إلى ما يجعل من الشرقي غربياً، ومن البدوي مدنياً مثلاً، والعكس.

وعلى الرغم من براعة ابن خلدون في ملامسة سقف البحوث الاجتماعية المعاصرة، إلا أن إنصافه يُفْضي بنا إلى قراءته بعين تاريخية لمستوى تقدم أطروحته قياساً إلى تخلف معطيات عصره، من دون إسقاطات نظرية راهنة في قياس ماضيه على حاضر فهمنا الذي تخطى الكثير مما كان جديداً في أوانه، وبات قديماً في أواننا.

من هذا المنطلق، نجد أن موقف ابن خلدون من الغرب يتسم برحابة علمية وإن تمثلت كائناته بصورة الساكن تحت ضغط حدّة صقيع الأقاليم البعيدة عن دائرة منبت الأديان السماوية الموحدة، هذه الأديان التي عزا منشأها إلى الاعتدال في موطنها الجغرافي. وإذا ما انطوى التباس الموقف عند ابن خلدون على ما يمكن تأويله في الاتجاهين السلبي والإيجابي من الغرب، فقد كان موقف الفلاسفة السابقين عليه واضحاً وجلياً بما لا ريب فيه، حول توكيدات علاقتهم الإيجابية بالمكتوب الأجنبي وخصوصاً

اليوناني منه؛ وكي لا ندخل في نقاش ما اتفق عليه من استعراض لمكامن تأثُّر فلاسفة الشرق العربي بالفلسفة اليونانية، تكفي الإشارة إلى ما يتبطنه إعلان الفلاسفة العرب على الملأ من أنهم تتلمذوا على أيدي الفلاسفة اليونان، بمن فيهم الغزالي الذي تحوَّلَ دفاعه عن حقيقة دينه هجوماً على حقّ الآخرين (الفارابي، ابن سينا) في الاستعانة والاستفادة من الخارجين على الملّة (أفلاطون ـ أرسطو)، ورغم أنَّه أنكر تلاقحه بهم، إلّا أنّه متأثر بمفاعيل الفكر اليوناني الدخيل، وهذا واضح من خلال آليات ردّه على حجج الفلاسفة المشائيين.

ولربما كان ابن رشد أكثرهم جرأة، حينما تكفل بمهمة الدفاع عن العقل المتمثل عنده بالأساتذة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، اعترافاً بالجميل الذي حمله إلى مغامرة العمل على «فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، برحابة العالم المقدام المستعد لمواجهة ما قد ينجم عن مخالفته العامة من عواقب خطرة على صاحب كل جديد مشاكس، بالرغم من ذلك، اقتضت منه الأمانة، الإقرار بما لليونان من فضل لا على وعيه هو فحسب، إنما على كل طلاب «النظر من الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدَّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، فإن الآلة [العقل] التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التركيبة بها كونها آلة المشارك لنا في الملَّة، أو غير مشارك إذا كان فيها شروط صحة الإبصار، وأعني بغير المشارك، من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملَّة الإسلام»[1].

إنّ المتمعن في مقدار الانفتاح والتسامح المحمول في ثنايا هذا النصّ الرشدي المكتوب في ظل أو تحت وقع حراب الحملات الصليبية المصحوبة بتعبئة عنصرية ترفض الآخر لكونه غير مشارك في الملّة، قد يُفاجَأ بمدى الانفتاح البعيد عن تشنجات التعبئة في النصّ الرشدي هذا المحتفظ في تبصّره برباطة جأش الواثق من انتصار قوة انفتاحه الفكري على ضعف انغلاقهم الحضاري، ذلك أنّ إيمانه بعدم وجود هوية تامة للفكر والمعرفة، دفعه إلى كسر الحواجز وتخطي الحدود، لينهل من الفكر اليوناني ما يدحض حجة أدعياء يونانيي الفكر القروسطي المتعصبين ضد من لا يشاركهم في الملّة، وهذا ما حدا بمثقفي الغرب لاحقاً إلى أن يتخذوا من استمارة ابن رشد الفكرية بياناً يرشدهم إلى ما يجب مواجهته من تزمت كان متحكماً بالعقلية التي قادت الغرب إلى حملاته الصليبية.

---

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار مكتبة التربية، بيروت 1987، ص 11 ـ 14.

أمّا إذا استنطقنا كلامه على ما لم تظهره تحقيقات البحاثة المحدثين، أي إلى ما بقي خفيّاً في مدلول الكلام الرشدي، العاملة تضميناته على توسيع دائرة الفهم الإسلامي، نجد أن ملّته تتسع لكلّ الناظرين في الموجودات، حتى ولو لم ينطقوا «بالشهادتين» القائمتين بحسب تأويلاته على معيار العقل الأقوى عنده من كل طقوس العامة.

وهنا قد تعترض بَحْثَنا مشكلاتُ ثبوت ما اصطُلح على تسميته شرق ـ غرب، فمثل هذا التحديد يستدعي توصيفاً ما زال عالقاً، أو مؤجلاً بسبب علاقة التواصل الجدلية بين حضارات شعوب، لا يصحّ معها التقسيم الجغرافي ذاك، وإلّا فكيف كان ابن رشد الأندلسي شرقي النشأة حين تلقّح فكره لا من تحصيله حضارة التراث اليوناني فحسب، إنما من كل تأثيرات مكان إقامته في أندلس الغرب؟ وقد يتعقد الأمر أكثر، إذا ما تيقن القارئ من وجود سمات شرقية واضحة وضوح شمسه في الحضارة اليونانية القديمة، تلك الحضارة التي أسند إليها غرب اليوم عقلنته التاريخية، خلافاً لما «سجّله تاريخ «هيرودوت» في رواية القرن الخامس ق.م. القائلة: بأن قدموس الفينيقي هو الذي جلب الحروف الجديدة إلى اليونانيين، والأمر لا يتعلق بالأبجدية فقط بل بالكثير من المزايا الثقافية الأخرى التي كانت تنتقل من الشرق إلى اليونان»[1].

ذلك أنّ تصنيف الحضارات في قاموس لغة الغرب الحديث، يفتقر إلى الكثير من المسوّغات لتدعيم صفاء تقسيماته غير الدقيقة، إنْ على صعيد الجغرافيا «لأن أفريقيا مثلاً تقع في جنوب ما يسمى بالغرب تقليدياً أي: أوروبا»[2]، وإن على صعيد ثقافتهم المُطَعَّمة بنسيج ألوان متنوعة، والناهلة من حضارات متعددة واضحة إلى الحدّ الذي يغدو إنكارها سذاجة معرفية تنطوي على رغبة دفينة في تهميش الآخرين واحتكار ما عندهم من حقوق تاريخية، تشجّعهم على التنافس والتقدم على مركزية الغرب الراهنة والفاعلة بحسب ما تمليه فائدة التقسيم والتصنيف المؤدّية إلى استمرار تفوّقه المركزيّ، ليس إلّا.

فنظراً للتداخل العميق بين أوجه الحضارات كافة، لا يمكن تحجيم ثقافة الأمم بأشكال وصور قد تختصر تاريخاً طويلاً من التجاذبات والتناقضات بحيث تغدو تلك الصور صوراً لزاوية المتكلم، أكثر منها صوراً تعكس الواقع المجرَّد، فنحن نزعم وجودَ خيوط لعلاقة ما، بين الشرق والغرب، لم تتأرخ رغم المحاولات الحثيثة، وذلك

---

(1) د.الكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة د. محمد م.الأرناؤوط، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، عدد 196، كانون الثاني 1983، ص 62.

(2) د. محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. عدد 167، تشرين الثاني 1992، ص 16.

لافتقارها إلى قرائن واضحة وأدلة دامغة. لا سيما وإنّ تاريخ الغرب قبل الإسلام شبه مفقود إلّا من بعض مما جاء على نحو عَرَضيّ على لسان قلّة من «الأعاجم لاشتغال الغرب بالسياسة أو الحرب وأكثر ما أخذوه من مختصين بتاريخ الفرس والأقباط والروم، وقد نقلوا كثيراً من كتب اليهود والفرس واليونان والمصريين. . . فما عرفه المسلمون من أخبار العرب قبل الإسلام منقول عن هذه المصادر»[1].

وعلى الرغم من هذا الانقطاع شبه التام في تدوين أخبار تلك الحقب، فإنّنا نفترض بدورنا صلة مفقودة بين شعوب الشرق والغرب، لافتقادنا إلى الهوية الواضحة لغزاة الشرق القدماء، بدليل أن النقاش ما زال قائماً حول منبت وجذور بعض الحضارات الشرقية القديمة التي يرتكز إظهارها على قدرتنا في التنقيب الأركيولوجي، وكذلك على مستوى تفكيكنا لرموز أثرية لها مدلول مغاير لما يمكن أن تكون عليه معاني تخميناتنا الحالية.

ففي خضم هذا التلعثم التاريخي، وفي ظل الإجماع الواسع حول البداهة القائلة بأقدمية الحضارات الشرقية[2]؛ قد نتلمس خبراً مضمراً في ثنايا مُجمل الأبحاث الاستشراقية عن الشرق، ألا وهو انفصام حضارات الشرق العربي قبل الإسلام كما جاء في تأويلات أو تفسيرات رموز متاحفهم المليئة بآثاره، واختلافه عن حضارة الشرق العربي بعد الإسلام، وكأن الدين جاء خارج سياق التمرحل التاريخي لشعوب كان تفكُّرها الأسطوري يجيب بأسلوب حضاري وخلّاق عما يجب أن نكونه، لنحيا.

وبناء على هذا، قد يصل شكّنا بالمكتوب عن الشرق إلى حدّ، يدعونا إلى التفحّص وإعادة النظر بالكثير مما اعتمده العرب في قراءة تراثهم وتاريخهم الفكري نقلاً عن تحقيقات مستشرقين، لا أطمئنان إلى أقوالهم، ولا ثقة في ما نسبوا أصوله حيناً إلى الهندية، وحيناً آخر إلى الفارسية واليونانية كحكايا (ألف ليلة وليلة ـ كليلة ودمنة..) الخ، خصوصاً وإنه تبين بحسب المؤرخ «جرجي زيدان» «وجود تداخل حضاري عميق أوصل المؤرخين إلى أن يسمُّوا الشعوب التي تتفاهم بالعربية والعبرانية والسريانية والحبشية، والتي كانت تتفاهم بالفينيقية والآشورية والآرامية شعوباً سامية»[3].

---

(1) جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 19.

(2) يقول اللاهوتي توماس بورنت في كتابه «أركيولوجيا» ـ 1962 «وكما تشرق الشمس من الغرب ثم تتجه نحو الغرب. كذلك ينشأ العلم في الشرق ثم يتجه نحو الغرب»: نقلاً عن كتاب إلياد، الحنين إلى الأصول، مصدر سابق، ص 126.

(3) زيدان، العرب قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 43.

إذ لم يعد مقنعاً الركون فقط إلى القول «بأن للعرب آثاراً ربما لا تقل أهمية عن آثار مصر وبابل ـ قد طمرتها الرمال في اليمن والحجاز وغيرهما»[1].

فحضارة العرب في عهدة غير العرب ممن تكفل بنبش الحضارات القديمة وإظهارها، وهم أنفسهم المستشرقون المتَّسِم وَعْيُ أفضَلِهِم بتعبئة عدائية مزمنة ضد المسلمين، وهذا واضح من خلال الأحكام المسبقة التي أطلقها العديد منهم، من دون رادع ولا رقيب أمام «الإهمال الذي تعانيه الجهود الميدانية لجمع أشلاء تراث مأثوراتنا العربية ذات الطابع الغيبي»[2]. إذاً، إنّ البحث في مآثر الحكاية الشرقية، يعود بنا إلى ماضٍ، فيه الكثير من الأسئلة الحيّة من خلال أساطير تؤرخ لصيرورة الفكر ولمستوى تطور إجاباته عمّا كان وما زال يؤرق وجودنا الناقص أبداً، فإذا كان في الشرق محتوى أسطوري سابق لما صيّرته تحليلات وتفسيرات الغرب الحديث، كان من الأجدى قراءة الأسطورة الشرقية كسجل تاريخي لما كانته معارف الشعوب القديمة كلها، لا الشرق وحده، عوضاً عن أن يُتَّخَذ ماضي الشرق كمادة لتحليل قصور حاضره، ذلك أنّ منطلقات البحث الأولى في المجتمعات البدائية المليئة بالخرافة والسحر والغريبة عن تصورات الوعي الغربي، كان الغرض منها بحسب دراسة «جيرار لكلرك» «استخلاص الأحكام التي تمكّن من تقريب المسافة بين مفاهيم الاستعمار واعتقادات البدائيين»[3]. وهذا ما حدا بالباحث الغربي إلى أن يعزو تفوقه العقلاني إلى نظرة، يتسق فيها ماضي الأوهام والخرافات مع حاضر التفكير الشرقي؛ بما يبرّر مركزية الغرب وإثنيته المغايرة عمّا في الشرق من مضامين زاخرة بمعارف، لربما كانت هي الرافد لمناهج تفسيراته وتحليلاته غير المخلوقة، إنما المتشكلة من مكوِّنات التراث الإنساني القديم قِدَمَ معارف الشرق الذي يستأهل أن نجعل من دراسته، بحثاً تاريخياً عن عوامل التشكّل الفكري لمناهج الغرب الحديثة.

بدايات انتظام الصلة بين الشرق والغرب

إنّ الملامح الأولى في العلاقة بين الشرق العربي والغرب قد برزت بوضوح من خلال ما كُتب عمّا جاء بعد الصدر الأول للإسلام، حين انتظم العرب المسلمون في

---

(1) زيدان، العرب قبل الإسلام، المصدر نفسه، ص 28.

(2) شوقي عبد الحكيم، موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، دار العودة ، بيروت 1982، ص 13 ـ 17.

(3) أنظر إلى كتاب الأنتروبولوجيا والاستعمار، لـ: جيرار لكلرك، ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1990.

كيان دولة لها تطلعات ومصالح توسعية خارج حدود انتشارها ضمن نطاق صغير بالقياس إلى ما تدعو إليه عالمية الدين الإسلامي، أو ضيِّق بما لا يتلاءم والازدهار الحاصل في عزّ شباب الدولة العربية الإسلامية.

إذ إنّ أخبار تلك العلاقة، أو قل ليست علاقة هي، إنما احتكاكات، اتَّسَمَ أولها بالدهشة الظاهرة في عيون الرحالة القدامى (كالمسعودي 857م) (وابن جبير 1217م)، (وابن بطوطة 1377م)، وفي منظور استنسابهم لما يجب تدوينه في كتب تفتضح مستوى إدراك الكاتب ووعيه، أكثر مما تكشف عن أحوال الآخر المكتوب على نحوٍ يجعله مرآة لصورة كاتبه.

من هنا نرى، أن السِيَر المنقولة عبر كتب الرحالة الأوائل، هي بمثابة شذرات لا تكفي لتبيان أوجه العلاقة هذه، وإن كانت تعبِّر بطريقة عفوية عن الفوارق الكثيرة بين مجتمع الرحالة (الزائرين) المختلِف عمّا سجلته أقلامهم في الغربة؛ ولربما كانت كتابتهم غير الممنهجة، تعبيراً صادقاً عما وجدوه غريباً عنهم، فغدت مدوَّناتهم بمثابة سجل لتأريخ اندهاشاتهم بفوارق فيها صور غابرة، تُفضي، رغم قلة وضوحها، إلى ما يؤكد التباعد الحضاري بين مجتمعَي الشرق والغرب، على الرغم من قِدَم ذلك التفاعل المحكوم بانقطاعات صعّبت على الباحث عملية التقاط خيوط التواصل الحضاري، ما جعل البحث في التاريخ يقوم بمجمله على افتراضات تحليلية، هي محل إشكال أو سجال دائم.

ذلك أنّ المتتبع لمحتويات فهرس موضوعات الرحالة «ابن بطوطة» في وصف سفره إلى مدينة بلغار وبلاد الأندلس، وما ذكره (ابن جبير) عن صقلية وملوكها، قد لا يجد رابطاً، لا بين الموضوعات فحسب، إنما أيضاً بين الأخبار الخاصّة نفسها المبعثرة في جعبة ترحالهم المليئة بانطباعات ذاتية ارتبطت بحفاوة مُستضيفيهم أو قساوتهم، فإذا كان السرور عارماً، انحاز الخبر لصالح أسبابه ومسبِّبيه، وانحرف عن الدقة والموضوعية في نقل ما هو موجود حقاً.

لذا، وبناءً على ذلك، علينا الشك الدائم بتسجيلات الرحالة هؤلاء، بحيث لا نسمح لأنفسنا باعتماد مشاهداتهم الخاطفة تلك قاعدة لتبيان أو استخلاص أواصر العلاقة التاريخية بين الشرق العربي والغرب في تلك المرحلة، مع أن هذا لا يلغي إطلاقاً القيمة الجمالية في رواياتهم لأحداث، ربما جرت ، إلّا أن سردها بأسلوب فني رائع، أضفى على حبكتها طابعاً قصصياً حاكى شوقنا، واستنفر فضولنا لتتبُّع جديدها بشغف، انتصرت فيه القيمة الفنية على حساب القيمة العلمية.

إنّ العلاقة الهادفة والمنظمة بين الشرق العربي وأصقاع الغرب، تبلورت بشكل

جدّي إبّان نهضة الدولة العربية الإسلامية وانفتاح خلفائها على ما يفيد تطور مجتمعاتهم المتعطشة إلى ريٍّ حماس نشأتها الدينية والدنيوية. فبالرغم من أنّ ازدهار حركة الترجمة والنقل التي بلغت أوجها في الطور الثاني من العصر العباسي،(198 ـ 200) ،إلّا أنّ إرهاصاتها تعود إلى ما هيأته مناخات التكوين المؤسساتي في الدولة الأموية، وإلى ما قبل ذلك أيضاً، أي إلى ما حثّتْ عليه سنن الشريعة الإسلامية وفتاوى الصدر الأول للإسلام من انفتاح نواته، «أنّ الإنسانية تكون تمدداً للأمة (Umma) كما أرادها وحلم بها التمني الإسلامي»[1]. ذلك أنّ الرغبة في تحقيق ما يعود بالنفع على الأمة العربية الإسلامية، قد أمْلَتْ سياسة القيّمين على القرارات المصيرية بهدف انفتاحها على ما عند الغير من إنجازات فكرية، وقد تخطَّتْ هذه الإنجازات الفكرية حدودَ «الأمن الأيديولوجي» للدولة، ولامست ما أصبح يهدد بزعزعة دعائم التماسك المطلوب بين الجماعة، وبالفعل دبَّ الوهن في النظام، ليبدأ انحلال الدولة العباسية نتيجة تلقفها تنويعات الفكر الدخيل (الفلسفة اليونانية مثلاً)، في حين كان مفهوم الدولة ما يزال عوداً طرياً أمام هكذا خطوة جبارة.

ذلك أنّ صيرورة السجال والنقاش القائم حول ما جاءت به ثقافات الآخرين ـ (يوناني ـ هندي ـ فارسي) من وراء الحدود، قَابَلهُ تفكُّكٌ في سلطة يافعة لم تستطع الصمود أمام ما أطلقته هي بنفسها من حرية نسبية قياساً إلى ظروف عصرها.

إنّ استرسالنا في الغوص لاكتشاف علّة التجاذبات السياسية والعسكرية بين الغرب والشرق في تلك المراحل التاريخية البعيدة، بفروقاتها، عن مقاصد الاستشراق الحديث، على اختلاف مراحله وتنوُّع كتّابه، يعود إلى ما يترتّب على الهيمنة السياسية والسيطرة العسكرية من اهتمام ثقافي وفكري، منه انبثق تأثير الحضارة الهلينية على الفكر العربي الإسلامي المطعَّم بعناصر عديدة تأثر بها الفكر الأوروبي إبّانَ حملاته الصليبية على الشرق.

وما لم يُقَلْ عن صيرورة تلك العلاقة الجدلية في تأرجحاتها الواضحة من خلال أحداث اتُّفِقَ على أنّ حصولها لا يسمح بتكوين صورة ثابتة مطلقة عن العربي المسلم، ولا عن الغربي المسيحي، ليس بريئاً ولا عفوياً، إنما هو صورة عن واقع حال الشرق العربي المنفعل بما يتلقاه من مركزيّة الغرب الفاعل في وقتنا الراهن.

ذلك أنّ البحث في ما آلت إليه نتائج الدراسات الاستشراقية يدعونا للرجوع إلى حقبٍ زمنية منصرمة بغْيةَ تلمُّس خيوط التداخل الحضاري المتمظهر بأهداف توسعية

---

(1) هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت 1980، ص 86.

أوصلت العرب المسلمين إلى جنوب غرب أوروبا (الأندلس في إسبانيا.. ومدينتا ناربون وبوردو في فرنسا) «ليهيمنوا على طرق المواصلات الرئيسة بين الشرق والغرب (منافذ البحر المتوسط) منذ الفتوحات الإسلامية حتى أوائل القرن الحادي عشر، وبحسب رأي هنري بيرين (H.Pirenne)»، ساعد هذا على تخبط أوروبا اللاتينية في دياجير الظلمة واستشراء الإقطاع»[1]. كما أوصلت الغرب خلال حملاته الصليبية إلى عقر دار الشرقيين العرب (القدس)، فبغضّ النظر عن الأسباب، ومهما اختلفت الآراء والمواقف حول دوافع غزو الشرق للغرب، والعكس، إلّا أنّ كلّ الآراء تتفق على أنّ أهدافها لم تكنْ من قبيل المطامح الثقافية، إنما كانت عبارة عن مطامع سلطوية تستهدف السيطرة على ماضي الأمم ومقدراتها المادية والمعنوية، ويأتي الأثر الثقافي والمعرفي كتجلٍّ لعلاقة جدلية بين ما أتى به الحاكم من وراء البحار، وما هو عليه واقع المحكوم، ذلك أنّ كبرياء الغزاة وعنفوان الغازي يتسلح دوماً بإيمان تفوُّقه المطلق على من يريدهم أدوات في خدمة عنصريته، وفي أحسن الأحوال يدّعي السعي لتعليمهم أو تطبيعهم بمعتقد لا يحوزه فكر الآخر.

لذا، لن تستطيع أيّة أمّة، ومهما بذلت من جهود حثيثة، لتنقية تحرُّرها من مظاهر سيطرة، خصوصاً، إذا ما كانت طويلة، أن تنفض عنها علائق تجذرت لتمسي أثراً يشير إلى ما كان عليه وعي المُسيطِر والمسيطَر عليه.

هكذا أصبحت «الأندلس تمثل الجسر الأهم الذي انتقلت عبره الثقافة العربية إلى أوروبا في العصر الوسيط، وقامت الفئة المسماة بفئة المضربين، خليطة الدم من العرب والإسبان بدور الوسيط في نقل التراث للأوروبيين عن طريق الترجمة من العربية إلى الإسبانية واللاتينية»[2].

إلّا أنّ السؤال يبقى، لماذا كانت القدس الصليبية متخلفة عن ذلك الدور الحضاري الذي لعبته الأندلس؟ أي لماذا اقتصر دور الصليبيين على ما يؤمّن للغرب مقومات السيطرة كدخلاء أو غرباء عن محمياتهم ـ محمياتنا المقدسة، في حين كان المحتل العربي قد تغلغل داخل أنسجة المجتمع الإسباني مزوداً بمعارف وعلوم مكّنته من تحقيق ما لم تتمكن من تحقيقه تبشيرات الحملات الصليبية.

ربما يعود ذلك إلى طبيعة الظروف الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الناشئة، أو المستجدّة في الغرب القروسطي خلال القرن الحادي عشر، وذلك «عندما ارتحل الغربيون

---

(1) عبد القادر أحمد اليوسفي، علاقات بين الشرق والغرب. بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1969. ص 261.

(2) اليوسفي، علاقات بين الشرق والغرب، المصدر نفسه، ص 27.

إلى الشمال لبيع العبيد، واستبدالهم ببضاعة ثمينة، فنجمت بضوء ذلك ظاهرة جديدة (الفروسية)، أضعفت الحكم الملكي بعدما استعرت حروب أمرائها إلى حدّ تهديدها لنفوذ الكنيسة مما دفع بالرهبان إلى احتوائها عبر إضفاء طابعٍ مسيحيٍ على تلك الحروب، ليصبح الفارس رمزاً لإحقاق العدالة المسيحية على الأرض»[1].

من هنا نجد أنّ تنظيم الحملات الصليبية كان مشروطاً بوقائع كشفت عما كان في جعبة فرسان الصليبيين من ميزات اقتصرت على سلاح شجاعتهم وصلبان المنظِّمين (رجال الكنيسة)، حتى إننا نجد لمواصفات الفارس آنذاك، شروطاً منها «أن يكون أمّياً لا يفقه لا الكتابة ولا القراءة، لأنّ العلم يعكر صفو الفكر»[2]. وهذا وحده يكفي لفهم أسباب قلة التأثر أو التأثير الحضاري للصليبيين.

في المقابل، وعلى العكس من ذلك، إنّ ما يفسّر التطور الحضاري للأندلس في نقلها لعلوم المشرقيين العرب المتأثرين بالثقافة الهلينية القديمة إلى الغرب، هو الازدهار الفكري الناجم عن عوامل عدة، منها تشجيع الخلفاء لإحياء حركة الترجمة والنقل «بعدما وفرت الخلافة الأموية للعرب الذين لم يكن لهم في جزيرتهم علم ولا فن ولا فلسفة ـ ظروفاً للاتصال الوثيق بحضارات قديمة راقية والتأثر بها تأثراً عميقاً حتى إذا كان العهد العباسي بدأت شجرة الاقتباس والمعرفة تؤتي ثمارها»[3].

ففي خضم هذا الواقع، جرت الفتوحات الإسلامية لبلدان تأثرت بمضمون المحمول إليها من علوم وثقافات كانت قد احتلت حيزاً كبيراً من كبرياء الفاتح العربي.

فإذا ما اعتبرنا «أن الحروب الصليبية هي تجدُّدٌ للعداء القديم بين الشرق والغرب، وهو العداء الذي لم يخمد أبداً، ففي فترة مقدارها ألف سنة، ابتداء من الهجرة النبوية التي حصلت في سنة 622، إلى حصار الترك لمدينة فيينا 1683 م. ظلّ خطر استيلاء المسلمين على أوروبا ماثلاً باستمرار في أذهان الناس، فهي إذاً رد فعل من قبل الغرب ضد ضغط الشرق»[4] كما يقول ارنست باركر (E.Barker). نكون قد مسخنا كلَّ الدوافع وحصرناها في السبب الذي يذكره (باركر) وهو أمرٌ غير واقعيّ، فالحروب الصليبية

---

(1) Georges Tate - L'Orient des Groisades - Découvertes Gallimard - Histoire. France 1991 p30-31.

(2) 23 Ibid, p.31.

(3) فيليب حتّي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، المجلد الأول ـ طـ 2، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1982، ص274.

(4) ارنست باركر Ernest Barker ، الحروب الصليبية، ترجمة د. السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة ثانية، بدون تاريخ، ص 13.

حرّكتها، برأينا، دوافع دفينة أوسع من أن ننسبها إلى رد فعل على مخاوف قد يغذيها العداء التاريخي الطويل، خصوصاً بعدما تبين حجم التحولات الحضارية التي ترتبت على نتائج حملات الغرب الذي كان متعطشاً إلى زحزحة ذلك السكون المطبق والناجم عن تحالف رجالات الإقطاع والكنيسة، في وقت، لم يعد لوظيفتهما، وحتى لوجودهما من مبرّر أمام المستجدات التي جعلت النزوع التجاري يحتلّ في الاقتصاد أولوية على حساب القطاعات الزراعية في أوروبا الصاعدة.

«وما نما في الغرب أثناء القرن الثالث عشر من حضارة، إنما كان بفضل ما جلبته الحروب الصليبية من موارد الشرق، إذ إنّ العلاقة بين الشرق والغرب زمنَ تلك الحروب، لم تكن كلها عدائية أو سلبية، حيث كانت مملكة بيت المقدس مكاناً لالتقاء حضارتين، وعلى أرضها تعلَّمَ الشرق من الغرب، بل إنّ ما تعلَّمه الغرب من الشرق قد يزيد على ذلك كثيراً»[1]. إنّ هذا الاعتراف الذي أمسى بمثابة بداهة بين مفكّري الغرب المعاصرين، يؤكد على أن التأثير الحضاري للشرق العربي ليس تحليلياً ولا افتراضياً، إنما هو حقيقة مدعمة بشواهد، وبما لا يدعو مجالاً للشك بالتفوق الحضاري المدهش للشرق، لكي يُنسى بعد ذلك، من منطلق التقسيم المطلق والفرز الأبدي بين شرق عاطفي، وغرب عقلاني كما فعل بعض المستشرقين.

فالتاريخ لم يطوِ صفحات ماضيه، كي لا نتذكر مجرى أحداثه الموثَّقة باستمارات ومستندات لا تتطلب جهداً تفكيكياً حتى نتعرف على «ما قدمته صقلية التي فاقت مملكة بيت المقدس، من حيث إنّها موضع للإلتقاء بين الشرق والغرب، وما قدَّمه [أيضاً] مسلمو إسبانيا لأوروبا من الثقافة»[2].

لو عدنا إلى ما توفّرُهُ خزائن أوروبا ومتاحفها اليوم، نستنتج بسهولة أسبقية النهضة المشرقية، تلك النهضة التي ذهبَ بريقها بعدما دخلت في سُبات له أسباب ما زالت موضع نقاش، ما أثار إشكالات، أقل ما يستفاد منها، هو الثقة بقدراتنا المُستلبة انبهاراً بتطور الوضع الراهن للغرب، ذلك أنّ الدرس الوافي من التاريخ، يعلمنا كيف يجب أن يكون انفتاحنا الحضاري، بحيث يساعد على ما ساعد عليه ابن رشد وابن سينا في قيام الحضارة الأوروبية اليوم.

إنّ لتشريح العلاقة بين الغرب الصليبي والشرق العربي أصولاً تُفضي بنا إلى الابتعاد عن إطلاق الأحكام التقييميّة المبرمة على فترة زمنية طويلة جرت فيها متغيِّرات،

---

(1) باركر، الحروب الصليبية، المصدر نفسه، ص 13.

(2) باركر ، الحروب الصليبية، المصدر نفسه، ص 13.

لا تسمح بنعت الحكم الصليبي ولا المتصدين له بالحسن أو القبيح، خصوصاً وإنّ ظروفها خضعت لتجاذبات محيطها بحيث بدّلت من وجه السيئ ليغدو جيداً، والعكس، فبدلاً من أن تحقق «الحملات الصليبية أهدافها في احتلال مسيحيي الغرب للشرق، انتهت باستيلاء الشرق الإسلامي على الغرب المسيحي، والخلاصة أنه يصح التسليم بأن الحروب الصليبية أسهمت في تفكيك النظام الإقطاعي، بجعل الملكية حرّة، وسهلة الانتقال، وساعدت أيضاً على نمو المدن وازدهار الحركة المدرسية»[1]. يُضاف إلى ذلك ما ساعدت عليه تلك الحروب في شق طرق الاقتصاد التجاري لأوروبا، ومن ثمّ تمهيدها لسبل التعرُّف على عادات وتقاليد شعوب الشرق الأقصى التي كانت مغمورة بالنسبة لغرب استبدل بحروبهِ العسكرية غزوات روحية لتطهير[2] النفوس من خلال «البعثات التبشيرية التي بدأها القديس فرانسيز أثناء الحملة الصليبية الخامسة (سنة 1220م) هذه البذرة الصغيرة نمت في أثناء مائة سنة حتى أضحت شجرة ضخمة»[3].

فهذه الحملات أثمرت ما يفتقدُهُ الوجه الحضاري في نظرة الأوروبي لنفسه، وللآخر، حتى إنّ تداعيات الصور المطلوبة لتكريس نظرة الأوروبي هذه، اشترطت تجذير مشهد الآخر على نحو تاريخي وبكيفية جعلت من تفاصيله كما لو أنها حقيقة واقعة خارج الإطار الإرادوي لرغبات الأوروبي. بهذا المعنى، جاء التبشير لتحقيق ما لم تحققه حروب الحملات العسكرية من أهداف، أصرّ الغرب على تحقيقها بعدما لمس في الانتصار ما يساعده على احتواء المخاوف، والتخلص من عقدته التاريخية تجاه الشرق، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، وجد فيه خزاناً لمعارف وعلوم يحتاجها في مسعاه لتحقيق تطوره اللاحق.

من هنا، قد يكون التبشير سبيلاً جديداً مختلفاً عما اتبعته الوسائل العسكرية في الحروب الصليبية، ومتفقاً مع الأهداف الرامية إلى السيطرة «بالاشتغال على فهم مضامين الإسلام لمحاولة نقضه، بعدما أدرك ألدّ أعداء الإسلام من الأوروبيين، أنّ الصراع العسكري معه لا يكفي لإسقاطه. من هنا، كانت حجتهم في إقبالهم على دراسة الإسلام،

---

(1) باركر، الحروب الصليبية، المصدر نفسه، ص 144.

(2) من نتائج الحركة الصليبية بدء العمل التبشيري بين المسلمين. فقد أسس أحد الصليبيين في سنة 1154 رهبانية الكرملين ـ وهي مؤسسة لا تزال تعمل في حقل التبشير والتعليم حتى يومنا هذا، ثم تأسست بعد ذلك رهبانيتان في أوروبا هما الرهبانية الفرنسسكانية والرهبنة الدومينيكية، أخذتا من ذلك الزمن ترسلان المبشرين إلى منطقة الشرق الأدنى. أنظر فيليب حتّي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1986 ط 2، ص373.

(3) باركر ، الحروب الصليبية، المصدر السابق، ص 142 ـ 143.

ضرب إرادة المقاومة عند الخصم عن طريق تشكيكه بصحة عقيدته»[1]. ذلك أنّ الحروب الصليبية فتحت عيون الغربيين على مناطق وجدوا فيها من الأهمية، ما أبقاها في صلب اهتماماتهم، حتى إنّ غزو المغول المفاجئ لها لم يمنع الصليبي من أن يمدّ جسور علاقة معهم، رغم أنّه لا مقومات لقيام مثل تلك الجسور بين عنصرين غريبين وبعيدين عن الاتفاق، إلّا على ما يؤمِّنُ للصليبي البقاء والعودة إلى الأماكن المقدسة، انطلاقاً من محتوياتها الدينية والدنيوية.

ومع أن الغزو ذاك، شكّل منعطفاً جدياً في علاقة الغرب بإمارات الشرق العربي التي أنهكها تعب التقاتل الداخلي والحروب الخارجية، إلّا أن الصلة بينهما لم تنقطع بعدما اتخذت شكل رحلات لأداء فريضة الحج حيناً، ووفود بحث واستطلاع عن نباتات طبية وبهارات للأطعمة حيناً آخر، أضف إلى ما شكّله التقارب الجديد بين المجمع الكنسي الشرقي والكرسي البابوي من علاقة، على الرغم من إشكالاتها الفقهية، إلّا أنها وثقت الروابط بين أديرة الشرق ومسيحيي الغرب على نحو لم نعهده قبل أفول نجم الصليبي عن المنطقة.

إنّ هذا التحول في علاقة الغرب المسيحي مع الشرق العربي الإسلامي ارتبط بمتغيرات الأحداث الواقعة لا في الشرق العربي الإسلامي فحسب، إنما في الغرب نفسه، وهذا ما حدا به إلى الاستفادة من معارفه وتجاربه الجديدة لترتيب أوضاع أنظمته الداخلية[2]، باتباع خطى نقلته إلى مسطح نوعي مكّنه من شق طريق مستقبله الراهن.

المصادر الأولية لتشكيل صورة الشرق في عيون الغرب

لقد شكلت الرحلات الغربية إلى الشرق محطة رئيسة في صيرورة تحولات العلاقة غير الثابتة بين الشرق والغرب، ذلك أنّ متغيرات تلك العلاقة، كانت قد ارتبطت بأمور عدة، منها الاختلاف في زاوية النظر إلى الوقائع التي نقلها الناظر إلينا بمرآة ذاته غير المجرَّدة من العوامل التي يتداخل فيها سلف التنشئة بجديد النظرة أو الرؤية.

ومع أن الرحلات كانت مرتكزاً لتكوين صورة الشرق في عيون الغرب، وعلى

(1) ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة II ، معهد الإنماء العربي، العدد الثاني والثلاثون، نيسان ـ حزيران، بيروت 1983 ص 28.

(2) إشارة إلى الأحداث النوعية التي جرت بُعيد الحروب الصليبية، ذلك أنّ المواجهات والصراعات الدامية التي كانت دائرة بين الكنيسة والتيارات العلمانية الصاعدة، تُوِّجت بالثورة الفرنسية التي سعّر وهج مبادئها نار التغيير في أوروبا الحديثة كلها.

الرغم من كونها عبّرت عمّا جذرته الأحاسيس في خيالات الوعي العمومي لشعوب الغرب؛ إلّا أنها تُعدّ بمثابة رسومات تعبّرُ عن حال الكاتب ـ دوافعه ـ تعبئته وعصبيته، أكثر مما هي صور عن واقع المكتوب عنه، بحيث لا يمكننا القول باتساق مشاهدات الرحالة، ولا اتفاقهم على ما ترسّخ في الوجدان الغربي الذي أقصى كل ما يتعارض وتعطشه لتوليف صورة موحدة عن الشرق، من خلال تشذيبه للفروقات، وتذويبه للمراحل، بما يتيح له النظر السهل والمباشر إلى صورة واضحة وثابتة.

وكي تتمهد أمامنا الطريق لتحليل ما ترتب على هذه المسألة الحساسة لجهة تأمينها المادة الأولية في بنيان عمارة الاستشراق التقليدي، علينا الشروع في تقصّي مدوّنات حكايا تجّار الغرب وحجّاجه التي تخطت تقاليد الوصف المسبوق بشعور عدائي تجاه العربي المسلم، وقد أثار هؤلاء التجّار والحجّاج برسائلهم ومذكراتهم تعصباً كان فعالاً في تجييش الأوروبي في حملاته الصليبية، فعلى الرغم من أن الانقلاب الأول على هذا الخط، قد تجسد في رحلة «الأوروبي «فريدريك بربروزا» الأول أواخر القرن الثاني عشر عندما دخل عالم الصحراء العربية خلال الحروب الصليبية فعاش بين البدو وأقام معهم علاقات ودية طيبة إلّا أنّ أشهر رحلات العصور الوسطى قام بها رجل الدين المسيحي «فون أولدنبرغ سنة 1211» الذي أبدى قلقه من سيطرة المسلمين على مدينة القدس على الرغم من إشارته إلى تسامح العرب المسلمين»[1]. وتتالت بعد ذلك البعثات الأوروبية القاصدة، إما لأداء فريضة الحج، وإما للاتجار والاستطلاع عمّا في الشرق من سحر غرائبي، كما أن ثمة من أتى مبشِّراً بما أمر الله به نزولاً عند رغبة الكنيسة الحاكمة آنذاك، فتعددت الدوافع وتنوعت الأسباب، وهذا ما أضفى على صورة الشرق تلوينات وتنويعات انبثقت من الدوافع المحتجزة في نطاق المُحكَى عن وثنية العرب المسلمين وكفرهم بالقياس إلى المعتقد الإيماني (الأيديولوجي) لشعوب أوروبا، فأمست صورة الشرقي مشبعة بالمواصفات القادرة على أن تحث المخيال الغربي على صنعها أو تجميعها في كيان إنسان عيني من دون أن يُرى؛ ولتكريس هذه البداهة أكثر فأكثر، كان لا بدّ من أن تتهمش المشاهدات المخالفة والمغايرة لتلك النظرة التي تشوِّشُ ما ترسّخ في أذهان العامة من صور يستطيع وجودها أن يؤمّن فعل التعبئة الأيديولوجية لشعوب تحتاج إلى كل السبل التي توفر لمجتمعاتها تماسكاً مطلوباً في تلك الأوقات العصيبة.

وبالفعل «لقد اصطدم «روفولف» مع رجال الكنسية في اكسبورغ لدى صدور الطبعة الأولى من رحلته التي بدأت سنة 1573. كما اصطدم ببلدية اكسبورغ، بسبب موقفه

---

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، مصدر سابق، ص 14 ـ 15.

الودي من العرب والمسلمين، فكان إصراره على موقفه سبباً للطرد من وظيفته، والحق أنَّه أول رحالة وحاجّ كاثوليكي متنوِّر يقف من العرب والمسلمين موقفاً غير متعصب وغير عدائي»[1].

وهنا لا بدّ من السؤال: ما هي الموانع التي أبقت رحلة «روفولف» وأمثاله مهمَّشة، فلم تؤثر رغم رواجها في تغيير صورة العربي السيئ عند الغربيين؟ ولماذا اقتصر إعجاب الغربيين بإنسانية صلاح الدين وتسامحهِ على شخصه؟ ولماذا لم يتعدَّ تقدير الفلاسفة والعلماء العرب المسلمين حدودَ فرادتهم كحَفَظَة ونَقَلَة جيّدين لتراث الفكر اليوناني؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تُفضي بنا إلى الدخول في بواطن ما لم تقله الأفواه الناطقة بلسان الدفاع عن حقوق الأمم المتحاربة هنا وهناك، ذلك أنّ الحروب الدامية على القلوب، ترجِّح أو تغلِّب دوماً سيطرة العواطف على الحيِّز العقلي في سلوك العامة، مع أنّ هذا لا يعني، أن صورة العربي المسلم كانت بأحسن حال، قبل أن تستعر نار التعاطف مع أبناء حروبهم الصليبية المقدسة، غير أن تلك الصورة، كان فيها شيء من الترقب والتعجب بسبب غرابتها أو عدم تطابقها مع مقاييس الذات الغربية. أضف إلى ذلك، الاعتبارات الداخلية الناتجة عن انكماش الغرب على نفسه مدة أضحى فيها الغريب غريباً بالمطلق، لكونه مصدراً لتهديد، كان التصدي له متوجّباً بطريقة انطوائية أثّرت في مأسسة صورة الآخر/ الضد، كعدوٍّ يسعى إلى ابتلاع مقدرة الغرب الهشّة بالمقارنة مع ما كان عليه التفوق الحضاري القديم لشرقٍ أذاق الغربَ بفتوحاته طعم خيراته المادية (كالبهارات مثلاً)، والمعنوية المتمثلة بثقافته المغتنية بروافد كثيرة، أهمها منابعه الدينية الثلاثة ـ اليهودية والمسيحية والإسلام.

ولعل المنشأ المشرقي لتلك الديانات قد تسبَّبَ، ربما، بعقدة نقص تاريخية من أماكن انتشارها البعيدة عن أوروبا التي شكلت حروبها الصليبية أولى محاولاتها للخروج من دائرة التلقي والتلقف الحضاري للآتي من وراء البحار، والانتقال إلى مساحة أخرى للتعويض، عبر كَسْرِها الحاجزَ النفسيَّ الذي يحول دون انطلاقتها وتخطيها أبوّة الشرق، مهد حضارتها المسيحية.

لقد أيقظت الفتوحات الإسلامية العنفوان الديني لمسيحيي الغرب المتشددين أكثر من مسيحيي الشرق العربي الذين تآلفوا مع إسلامه الجديد، فتكيَّفوا مع تمدُّده الرامي (كما يقول هو)، لا إلى نقض الديانة المسيحية أو اليهودية، بل إلى استكمالها بتمام

---

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر نفسه، ص 19.

الدعوة الإسلامية، وما العلاقة بين النبي «محمد» والراهب الحرّاني «ورقه بن نوفل» سوى إشارة إلى ما وثّقته الروابط الدينية بين مسيحيي الشرق والإسلام، حتى إنّ الدور الذي لعبته الأديرة المسيحية من خلال ترجمتها أو نقلها التراث اليوناني، كان له أبلغ الأثر على السجالات الفقهية في الإسلام وتراثه الفكري الذي أسهمَ في ازدهار واقع المسلمين وتطورهم الذي مكّنهم من السيطرة على جزء من أوروبا المسيحية التي اجتاحتها هواجس الخوف من أن يُستبدل الإسلام بالمسيحية التي طبعت بالوجه الحضاري لشعوب عرفت المسيحية إبّان سيطرة الحضارة الرومانية على حيز لابأس به من البلدان الشرقية، إذ إنّ تلازم اعتناق أوروبا للمسيحية مع التوسع الروماني، واعتناق المشرق العربي للإسلام مع التوسع العربي وفتوحاته، ما يشكّل خطراً، وفق هذه المعادلة، على وجود أوروبا برمتها.

من هذا المنطلق، أصبحت النظرة إلى الإسلام محكومة بعداوة، تماهى فيها الخطر الديني مع الخوف من ذوبان الهوية الحضارية لأوروبا، رغم المحاولات شبه النيِّرة التي بُذلت لتصحيح الصورة السوداوية عن الإسلام، كتلك التي بدأها فلهم فون مالمسبيري (Wilhelm von Malmesbriry) سنة 1120م. وهو أول أوروبي أكّد أنّ المسلمين لا يعبدون محمداً، بل يعتبرونه نبياً وصاحب رسالة، وهناك رؤية شبه علمية للإسلام مصدرها أوتو فون فرايزينغ (Otto Von Freising 1143) 1146 الذي قال: إنّ المسلمين لا يقدّسون الأصنام بل يعبدون الإلّه الواحد، ثم إنهم لا يذمّون المسيح ولا الرسل، إنّهم يضلّون في نقطة واحدة هي إنكارهم لألوهية المسيح ولكونه ابن الله»[1].

إلّا أنّ هذه الأصوات لم تَجِدْ صدى يذكر بين المأخوذين بالصوت المعاكس الذي يرمي اتهاماته وأحكامه جزافاً وبغير حق، ومن دون التجرّد المطلوب بحدِّهِ الأدنى للنظر في وقائع حياة من يخالفنا في التوجُّه الديني. لقد أضاءت تلك الآراء مساحة معرفية ضيقة، من دون أن تترك كبير أثر بدليل أنّه ما إنْ بَرَزَ، الجهد التنويري الخلاق «الدير كلوني (Cluny) ورئيسه بطرس المبجل، عندما رعى أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية، من قبل العالِم الإنكليزي روبرت كتون (Robert Ketton) سنة 1143م»[2]. حتى تلاشت تلك المساحة فانتهى بتعتيمها ما كان يمكن أن يشكّل ركيزة أساسية لاستخلاص حقائق الدين الإسلامي الذي كان مغلّفاً بهرطقات، لا تعبِّر إلّا عما صنعته ادّعاءات بعض النَّقَلَة المتحاملين على من لا يشارك الغرب دينَهُ المسيحي.

---

(1) سودرن، صورة الإسلام في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص 24 ـ 25.

(2) سودرن، صورة الإسلام في العصور الوسطى، المصدر نفسه، ص 25.

إنّ نظرة الغرب المعادية للإسلام كانت متجذّرة وقوية إلى حدّ أنها صمدت أمام التأكيدات القائلة بتقدم ميادين العلم العربي الإسلامي ومعارفه، رغم أنّ الغرب كان يعيش في تلك المرحلة ظلامية الحكم الكنسي، حتى إنّ اعتراف البعض بأهمية الفكر العربي الإسلامي وفضله على تطور حضارة الغرب، لم يستطع زعزعة الخصومة المترسخة في أذهان الغربيين تجاه الإسلام، لا لأنه يخالف توصيفات الديانة المسيحية لله الواحد، أو لمفهوم الألوهية فحسب، إنما لكونه بنية أيديولوجية تشكل خطراً على المسوغات الحضارية لأوروبا، بعدما خطَّت لنفسها مساراً خلعت في سياقه زيَّها المسيحي المتزمِّت «بظهور حركات الإصلاح الديني بقيادة «لوثر وكالفن»، وصعود الدول القومية»[1]. وبما أنّ الإصلاح كان حاجة أوجبتها ضرورات التكيُّف مع خروج الغرب من عزلة صومعته، بعدما تعدَّتْ حدودُ معرفته النطاقَ الذي يكفل ثبات ثقافته في إطار مقدس، ولم يَعُدْ ممكناً بقاءُ تطلعاته محصورة في جغرافيا أوروبيته الضيّقة، خصوصاً وإنه ذاق حلو اكتشاف مجاهل الآخرين بكل ما فيها من مغايرة، وهو اكتشاف شكّل مفاجآت كانت غير موجودة بالنسبة إليه. لكلّ ذلك كان لا بدّ من أن يطال الإصلاح المشار إليه، مجمل الميادين بتأثيره على مفاعيل تصور الذات وعلاقتها بالآخر ـ الغريب، ولعل التأثير هذا كان خاضعاً لتفاوت مستوى نضج الأفراد والفئات في المجتمع الأوروبي، بحيث إنه لم يساوِ بين رؤى الجميع، «من هنا، يجب الفصل بين رؤيتين: رؤية العالم الشعبي، ورؤية العالم المدرسي (Scolastique). الأولى تغذت من الحروب الصليبية، والثانية من المواجهة الإسلامية المسيحية في إسبانيا، واحدة انتشرت على المستوى الخيالي، والأخرى على المستوى العقلاني»[2]. حتى إنّ هذا ليس كافياً لتفسير أسباب تشبث العموم بالصورة المعادية للعرب المسلمين، فهناك عاملٌ آخر رئيس، ألا وهو، تأثير الشطحات الخيالية لأدب الرحَّالة عن مجتمع الشرق بتصويره ككيان مليء بغيبيات وخرافات دغدغت أحاسيس الغربيين المفتقدين ربما إلى هذا الحيّز اللاعقلاني في تطورهم العقلاني «وقد عرف أدب الرحَّالة انتشاراً لا مثيل له في أوروبا مع بداية النصف الثاني من القرن السابع عشر، كان الجمهور يُقْبِل بنهم على قراءة كتب الرحلات. إذْ طُبع في فرنسا في الفترة الممتدة من (1665) إلى (1745) ما يزيد عن مئة وخمسين رحلة»[3].

وإذا ما تعرفنا من خلال «نقولات» الرحّالة على أدق تفاصيل حياة هذه الكائنات

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، مصدر سابق، ص 25.

(2) جعيّط ، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 19.

(3) د. جبور الدويهي، الرحلة وكتب الرحلات الأوروبية إلى المشرق، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، عدد 32، بيروت 1983 ص 61.

المعتمَدة عندهم كمادة تسجيلية لمغامراتهم الخطرة، ولجرأتهم في اقتحام غرابة هذا العالم المشبَع بأساطير وخرافات يشكّلُ وجودها جزءاً أساسياً من وجوده، يمكننا الولوج إلى سيكولوجيا المركّب «الحكواتي» الذي يتطلب مثل هكذا مشاهدات حيّة في الرؤوس، حتى وإن لم تُوجَدْ، فعلى الراوي أن يضفي عنصر التشويق، إما بالمبالغة في تصوير المغايرات الموجودة فعلاً، وإما بإيجادها وفبركتها على نحو جذاب لقارئه الأوروبي، هكذا كان اهتمام معظم الرحّالة ينصبُّ على إنجاح مذكراته لترويجها في بلاده، أكثر مما يهتم بإنجاح تدوين رحلاته بين العرب المسلمين. حتى وصل الأمر إلى ظهور رحلات وهمية كتلك التي قام بها «كاري ماي» ـ 1842ـ 1912، لإبراز أيديولوجية تبشيرية غامضة في كتابه «عصر الصحراء» (Durch die Wuste) الذي صدر منه ستة أجزاء متتالية بين 1878 و 1888. قبل أن تطأ قدمه أرض الشرق، حيث كان لرحلاته تأثير واسع في صياغة الشرق الخيالية لأجيال متعاقبة»[1].

إنّ أدب الرحلات كان عابقاً بروح السرد القصصي لما في جعبة الآخرين من مفارقات وعجائب احتلّتْ في الخيال الحيِّزَ الذي كانت تشغله الأساطير القديمة في أذهان الغربيين، ولعلَّ ضرورات الإشغال الوظيفيّ هذا، قد أملت على نُخُبِ الغرب التركيز على ما يمكن الاستجابة له من قبل عموم الناس، وذلك لاستكمال عناصر أيديولوجيتهم التي تبقى ناقصةً ما لم تتوفر الأسباب الكفيلة بتكوين بنية، تسوِّغ الاختلاف والمغايرة عن بنى الآخرين، وفي هذا السياق، أشبـعَ المخيال الغربي وتغذى من الصور التي تحتاجها قوة الأنا عندَهُ، في مقابل ضعف أنا الآخر، والجدير ذكره، أن أدب الرحالة لم يكن جامداً، بل جاء مرتبطاً بحركة متغيّرات الغرب واحتياجاته الدائمة إلى تغيير نظرته تجاه صورة الآخر: «ففي القرن السادس عشر، وفيما كان الانحسار الأيديولوجي للمسيحية يسهِّل توجُّه أوروبا الثقافي شرقاً، لم يَعُدْ عالم الخلفاء والسلاطين والحكايات الخرافية والمغامرات هو الذي يجذب الرحالين وحدهم، بل الأدباء والشعراء أيضاً إذ ساهمت قصص ألف ليلة وليلة، وحكايات شهرزاد وعلي بابا والسندباد البحري في خلق تلك الصور الرومانسية المغالية في الخيال عن الشرق الجديد»[2].

فجنوح الغرب إلى عقلنة قضاياه ومشاكله، حتى الوجودية منها، جعل من الشرق (المخلوق) مجالاً لتفريغ متاعبه الرازحة تحت عبء انشغالاته الصناعية، وذلك لكي يلطف من حدة الانتظام المجتمعي القائم على ما أملته تطورات ثورته الصناعية في ما بعد، إذ كان لا بدّ من عبثيّةٍ ما، وفّرتها براءة الشرق وسحره اللامنتظم، على عكس ما

---

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، مصدر سابق، ص 59.

(2) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر نفسه، ص 75.

هو عليه المجتمع الصناعي الفاقد لوجهه الآخر المتمثل بشرق هو الملاذ لأصحاب النزعة الرومانسية الصاعدة هروباً من حشرجة آلة التحديث الصناعية. وعلى الرغم من هذا التحوُّل في الرؤى، إلَّا أن صورة الشرق لم تتغَّيْر في أذهان النخب الواعية، كما هو مفترض، ولعلّ هذا يعود، إلى أن ذلك التحول في الغرب، ارتبط بمقتضى الحاجة الداخلية إلى وظيفة أخرى لشرق منفعل، صوراً، يلبّي الاعتبارات الذاتية لغربيٍّ يرى أنه هو الفاعل في إطار إيمانه بهويّةٍ أبقته أسير تفوُّقِ عرقه اليوناني الروماني القديم.

وفي هذه الحال، لم تتغير صور الشرق «القروسطي» في منظور تحديثات الغرب لنفسه التي يجب أن تنعكس مؤثراتها تصوراً مختلفاً عما كانت عليه نظرته في مرحلة انقضت، ومضت معها أسباب تكوينها لصور يجب ألّا تتطابق مع صور المرحلة الجديدة، وتوخياً للدقة يجب القول، بأنّها لا تتطابق ولا تتشابهُ إطلاقاً مع ما هو ظاهر من وجه الصور المشذبة عندهم من قبح العادات والتقاليد في ديانة العرب المسلمين، لكنّها في الوقت نفسه، تجتث النظرة الدونية عن تلك الشعوب. لذا، لم ترتبط صورهم بواقع وجودهم الاجتماعي، إنما وجودهم الاجتماعي تحدَّد بصورة الواقع الاجتماعي للغرب، ولأن كل تغير في الواقع الاجتماعي قد يملي تغييراً في الوعي الاجتماعي من حيث المواقف والتصورات عن الآخر، استتبع التغيير المرتجى في الغرب تحسيناً لصورة الآخر، بعدما تحوَّل الشرق من مادة لتبرير أحقيته الأيديولوجية، إلى مكان للتنفيس، شكّلَ وجوده منفذاً للهرب من مسؤولية ما ترتَّبَ على انتصارهم من ضغط يحمل في طياته تعجرفاً وتكبّراً على براءة إنسان الشرق وعفته، وفي كلتا الحالتين، يبقى الشرق بالنسبة للغرب متخلفاً عن مواكبة تطورات عرقه المختال بما شيده من صروح ثقافية هي منه وله فقط، حتى إنّ الحالة الثانية قد تخفي إحساساً بالغرور، يصل إلى حدّ إخفاء غبطته بالانتصار على عقدته بخصوص تفوُّق الحضارات الشرقية القديمة. لكنْ، وللأمانة ينبغي التوقف عند الجهد الخلّاق الذي بذله قلّة من العلماء والأدباء (الرحالة الغربيين) في بحثهم وتنقيبهم، يدفعهم فضولٌ علميٌّ وحبٌّ إلى اكتشاف واقع الحضارات الشرقية القديمة.

لذا، يجب الاعتراف بالفضل الذي يعود إلى هؤلاء القلّة من الرحالة، الذين قضَوْا معظم وقتهم لا في توضيب حكايات عن السحر والجنّ، إنّما في العمل والتفرّغ لنبش الرموز الفكرية والمعاني الأدبية المتذررة والمشتتة بين المخطوطات والآثار المهملة في تلك المرحلة، وهو ما قام به «كارل بروكلمان بعدما قضى نصف قرن، وهو أكثر من نصف عمره ليؤرخ للأدب العربي، من غير أن يكون الوحيد الذي بذل جهداً كهذا»[1].

---

(1) حازم صاغية، ثقافات خمينية، دار الجديد، بيروت، 1995، ص 10.

والمفارقة الأكثر غرابة هو أننا ما زلنا نتعلم تراثنا العربي الإسلامي إلى الآن، من مصادر غربية، أي كما حققه المستشرقون المتهمون بالإنحياز ضدّ أمتنا، من غير أن نوفر جهداً يذكر لتحقيق أصول معارفنا المتروكة في عهدة باحثي الغرب. فبدلاً من أن يسعى الباحثون العرب المسلمون لإعادة تحقيق ما حققه العلماء الغربيون عن تراثهم، تكرّس جلّ اهتمامهم للردّ على الاستشراق والمستشرقين بطريقة اتهامية رائجة في أوساط المثقفين العرب المحدثين الذين لو بذلوا الجهد ذاته للتدقيق والبحث في معارفهم التراثية، لكان حال مجتمعهم أفضل بكثير.

وفي الحقيقة، لقد تغيرت دوافع الرحّالة وتنوعت، بتغيُّر المراحل الزمنية، وتنوع الروّاد، وهذا ما نراه واضحاً من خلال اختلاف ما كُتب عن الشرق، وهنا نجد أنْ لا اعتبار لسحره ولا لصوره الزاهية الموجودة فعلاً في خيالات الغربيين، إذا أهملنا مصالح الغرب الاستراتيجية في بدايات عصر النهضة.

الإرهاصات الأكاديمية للموقف الاستشراقي

في هذه المرحلة بالذات (أي مع بدايات عصر النهضة)، بدأ السجال الجدّي حول صحة المنقول عن الشرق بين الرحالة أنفسهم، لتبدأ عندها رحلة الانقسام بين رحالةٍ يتمتّع بمزايا خلقية وصفات إنسانية، وآخر تنعدم عنده المزايا والصفات فيتعصّب للصورة القديمة المعادية للشرق والشرقيين.

ففي منتصف القرن الثامن عشر، وعلى سبيل المثال لا الحصر، كتب العالِم الألماني «سيتزن» يقول: «(إنّ رغبتي في زيارة العالم العربي وأفريقيا، قد ازدادت أكثر فأكثر، وقد وجدت أن الشرقيين بشر مثلنا)، ساخراً من تلك الصورة المشوّهة، محاولاً تغيير الذهنية، التي سادت في أوروبا، والتي اعتبرت الشرقيين برابرة ومتوحشين»(1). إلّا أن هذه الصورة بقيت كمثيلاتها نقطةً في بحر التعميمات المطلقة عن الشرق في أذهان الأوروبيين الذين تلاقت مصالح أنظمتهم التوسعية مع النظرة الآيلة إلى تبرير الوصاية على بدائية الشرقيين وتخلُّفهم، وفي هذا السياق، بدأت الرحلات الاستكشافية تنحو منحىً موجَّهاً من قبل الأنظمة الرسمية الراعية للبعثات، بهدف تمكين أواصر العلاقة مع عشائر العرب وقبائلهم، بعدما ضاقوا ذرعاً بالهيمنة الطويلة للحكم العثماني، ليبدأ عصر الإمبريالية ـ الأنتروبولوجيا والاستعمار بعدما «أصبح الارتباط بين العلم والديبلوماسية

---

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر السابق، ص 51.

وثيقاً، إذ إنّ أغلب الموظفين الكبار الذين كانوا يعملون في السفارات والقنصليات الأوروبية، خلال القرن التاسع عشر، كانوا من العلماء والمستشرقين»[1].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا الشكل من العلاقات، لربما أرسته حملة نابليون إلى الشرق، ومع أنها لم تدم طويلاً، لكنّما "العلماء الفرنسيون الذين أتوا معه إلى مصر والضباط المحيطون بـ«بونابرت»، هم أول من قارنوا بين المجتمع المصري والنظام الإقطاعي السابق للثورة الفرنسية»[2]، ذلك أنّ الموجة التحديثية لمصر «محمد علي» شيَّدت جسراً حضارياً مع أصحاب الخبرة من العلماء الأوروبيين، بعدما كان الشرق العربي (المتترِّك) منقطع الصلات مع الحضارة الأوروبية الناهضة والناشطة، وبغضّ النظر عن النتائج السياسية الناجمة عن تلك الصلة التفاعلية التي تقاطعت خلالها مصالح الوالي المصري، الساعي إلى تحصين نفوذه عبر التحسين الإصلاحي لمناطق حكمه في مواجهة العثمانيين، مع أهداف الوافد الأوروبي الجديد «بونابرت» الواعي، بانفتاحه الحضاري، لأهمية التحديث الاجتماعي لإنجاح سيطرته السياسية، ولعلّ نابليون هو من رسم الخطوط العريضة لأساليب عمل الفرنسيين المتَّسم حكمهم بلمسة حضارية متميّزة فاختلفت عن أساليب حكم الإنكليز العسكري لمستعمراتهم. إلَّا أنّ الفرنسيين أخفقوا بهذه السرعة، وفي مصر على الأقل، «لأنهم وقعوا في خطأ أساسي منذ البداية في ذلك المنطق المُنطَلِق من المركزية الأوروبية، ومع ذلك أمسك أغلب المستشرقين بذلك الخيط في عناد، لأنه يخدم الادعاء بأنّ وضع مصر تحت الوصاية الأجنبية يحرّر الفلاحين من نير الإقطاع»[3].

إنّ التطور الهائل في القارة الأوروبية على المستويات كافة، لم يصحبه التطور ذاته على مستوى تغيير بداهة تصورات الأوروبيين عن شرق متخلف عن الركب الحضاري، ولعلّ فرادة فولني (Volney) ـ (1799 ـ 1787)، تنبع من كونه ابتعد عمّا اتّبعه باقي الرحالة الذين عمدوا إلى إبراز الجانب الشخصي في أوصافهم وانطباعاتهم من دون أن يتطرّقوا إلى الأسباب وكذلك من دون أن يقدّموا تفسيراً علمياً لما يطرحونه، ففي تحليله الواقع الاجتماعي للعرب، كتب فولني يقول: «عندما نتكلم على العرب نستطيع أن نميز بين الفئة المزارعة، وفئة الرعاة، ذلك أنّ هذه التفرقة مهمة لكونها تؤدي إلى تمييز في العادات على نحو تتضح معها غرابة الوضع الاجتماعي للمزارعين في مصر وسوريا

---

(1) الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر نفسه، ص 56.

(2) احمد صادق سعد، حول النظرة الاستشراقية لعصر محمد علي، مجلة الفكر العربي، الاستشراق : التاريخ والمنهج والصورة، عدد 32، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983 ص 55.

(3) سعد، حول النظرة الاستشراقية لعصر محمد علي، المصدر نفسه، ص 55.

والدول البربرية التي تتشابه أو هي قريبة من وضعنا، بينما حياة الرُّحَّل من البدو وسكان الصحراء ليست مهذبة، كما أنها ليست وحشية، وهذا ما يدعو إلى الاهتمام»[1].

لقد أثارت طريقة فولني غير المعهودة في الغرب، نقاشاً استثنائياً، بعدما تمرَّد على نمط تعامل الرحالة السابقين مع وقائع مشاهداتهم، فهو لم يخالفهم الرأي في توصيفاتهم وتشخيصاتهم الهشة أمام أسلوبه العلمي المعتمد في توصيفه ظاهر الشيء، رابطاً إيّاه بأسبابه أو عوامل تكونه، إلَّا لأنه طلّق العقلية التي كانت تقيّدها عصبية التمركز الأوروبي، أو تلوثها نوايا سياسية بعيدة عن روح التجرد العلمي، لهذا السبب بالذات، تعرض فولني للتشكيك أكثر مما لاقى مديحاً في قارته الأوروبية. وها هي محاولة جان غولميه (J..Gaulmier) «البرهنة على أن مهمة سرِّية أسندت لفولني من قبل وزير الخارجية الفرنسي الذي أراد أن يبرهن عدم جدوى غزو فرنسا للمشرق»[2] تندرج في هذا السياق، وفي السياق ذاته، انتقد غولميه تحليلات فولني، لكونه قد انزلق إلى مستنقع نشأته المتأوربة ربما، عندما وافق «مونتسكيو» الرأي في «أنّ سبب التراجع العام للبشرية في بلاد الشرق يعود إلى عوامل الطقس والجغرافيا بحسب النظرية تلك التي اقتبسها هذا الأخير من كتابات يونانية ورومانية كانت قد قاست الميوعة الآسيوية على حقائق ثابتة ومحددة، علماً أن وقائع التاريخ القديم تدحض تلك النظرية من أساسها إذا ما أدركنا أنّ الحضارة الفينيقية الشرقية كانت تنافس أكبر إمبراطورية للرومان»[3]؛ وكَيْلا نتوغل في استنطاق الماضي، نجد أمامنا شواهد كثيرة، ومنذ زمن ليس ببعيد، تؤكد على أن المناخ والجغرافيا لم يعيقا تطور الشرق وتقدُّمه في العصرين الأموي والعباسي، فمثلما لم يتوقع ابن خلدون تطوّر حضارة الغرب وتقدمها، وهو ما دحض نظريته التي كانت قد عزت تطور الشرق القديم إلى الاعتدال الجغرافي والمناخي في أقاليمه، كذلك لم يتنبّه مونتسكيو وفولني إلى العبر التاريخية التي يجب أن تعلمنا الحذر من الوقوع في خطأ نظرية كان قد سبقهما إليها ابن خلدون، وهنا نجد تعليقاً ساخراً لغولميه بقوله "ماذا يعني بلد دافئ أو بلد حار؟ وما هي حدود الاعتدال، حتى نتعرف على أي مقياس حراري

---

(1) Volney, Voyage En Syrie et En Egypte (3 cépition, 1799) Corpus des œuvres de philosophie en langue Francaise, Foyard , 1998, P. 275 - 276.

(2) الدويهي ـ الرحلة وكتب الرحلات الأوروبية إلى المشرق، مصدر سابق، ص 56.

(3) L'idéologue - Volney - (1757 - 1820). Thèse principale pour le doctorat ès - lettres présentée à la Facultée des lettres - L'université de Paris par Jean Gaulmier. Beyrouth - 1951 - P.100-104.

نستطيع قياس نشاط أمة؟ لربما يمتلك فولني ميزاناً خاصاً لقياس كل الدوافع المعقدة لأسباب التخلف والتقدم»[1].

ومهما كانت المغالطات التحليلية في تفسيرات فولني، إلّا أنها دشنت مساحةً جديدةً، اتُّخِذَت منطلقاً لانتقاده، وعلى تربتها ناقش «غولميه» محصَّناً بأدوات النقد الحديث، أطروحة «فولني» المكتوبة منذ قرنين من الزمن، وإذا عقدنا مقارنة بين مستوى أهلية تفكرنا في وقتنا الحاضر، وما كان عليه حال التفكر زمنَ فولني، فسوف ندرك أهميته، فهو استطاع بما طرحه أن يشكّل محوراً لنقاش ما زال يشغل سجالاتنا حتى اليوم. في حين اختلفت المسألة عند من أتى بعده، وخصوصاً نرفال (Nerval) (1851) المصدوم بالتناقضات غير المفهومة في سلوك الشرقيين «جشع الموظفين الأتراك ـ المحافظة الاجتماعية ـ التعصب الصارم لشعب المدن ـ جشع الأجانب لأنهم مسيحيون من زيارة الجوامع ـ القدرية؛ كما أنه يبرر الصفات الخصوصية التالية الضيافة ـ النبل ـ الغفر (إسهامات بدوية في الحساسية الشرقية) المساواة ـ التواضع ـ الإنسانية (إرث إسلامي)»[2]، إذ إنّ الربط بين هذه المتناقضات لا يمكن أن يحصل وفق معايير المجتمع الغربي لنرفال غير القادر على التخلي عمّا في ذهنه من صور وأفكار جاهزة، حملته إما للتفتيش عنها، وإما للتحقق من صحتها، وفي كلتا الحالتين، لم يستطع النظر إلّا من زاوية أيديولوجيا الغرب، وتراثه الممتلئ بالأحكام المبرمة كتلك التي يصف بها «الجبن المعتاد عند العرب من الطبقة الدونية، إذ إنّ هؤلاء لا يتجرأون القيام بالهجوم على واحد إفرنجي»[3].

ففي هذا القول يكشف «نرفال» الغطاء عما في جعبة الغربي من مواصفات تجرَّع منها ما يكفي ليتضح عنده «الجبن المعتاد عند العرب»، ما يعني، أنّ تكرار الرحالة لهذه الصفة (جبن) أمسى اعتياداً لم يكتشفه هو، إنما أشار إليه بعدما لمسه بالبداهة إياها التي يتقنها غيره، إلّا أن جديد نرفال هو أنه لم يَقِس الفارق بين الخُلق الشرقي والخُلق الغربي على أساس ديني، أي بين مسيحية وإسلام، في حين عزا ما في ماضي الشرق من إيجابيات، إلى تأثير الديانة الإسلامية الأكثر اتساقاً من المسيحية وهرطقتها التي لم تعد تقنعه، حتى إنّه «بالغ في الناحية الإيجابية والعملية والواقعية للإسلام التي أشاد بها معتبراً

---

(1) L'idéologue - Volney (1757-1820). Thèse principale pour le doctorat ès - lettres présentée à la Faculte des lettres - L'université de Paris par Jean Gaulmier. Beyrouth - 1951 - P.100-104.

(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص42.

(3) Gerard de Narval - Voyage en Orient - I - GF.- Flammarion Paris 1980 - p.345.

أن الخطر يكمن في المثالية القصوى للمسيحية»[1]. وبعيداً عن مغالاة نرفال المشدوهة بما في الإسلام من مغايرة دفعته إلى خيارها كبديل لما اكتشفه من عريٍ في مسيحية لم تقدر على سدّ فجوة مشاكله الوجودية، وبعيداً كذلك عن مبالغات فولني المتحاملة على ما في الإسلام من مبادىء خطرة بالقياس إلى الأخلاق الناعمة للمسيحية، سيما «وأن الحدس المركزي عند فولني ـ الذي تلقاه أيضاً من عند مونتسكيو وفولتير، يتلخص في أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي سبب انحطاط المجتمع الشرقي، أي أنها تنحدر بخط مستقيم من فكر الدين الإسلامي الذي يحوي نبتة الطغيان»[2]. لا بدّ من القول إنّه كان يجب عليهما (فولني ونرفال) عدم الفصل بين التمظهر الديني للإسلام والمكونات الاجتماعية في المشرق العربي، وكأنهما بنيتان مختلفتان جرى إسقاط الواحدة على الأخرى بطريقة مفتعلة أعاقت المسار الطبيعي لتطور حياة الشرقيين، فمثلما لم تلغِ المسيحية الشكل الاجتماعي القائم في الغرب، فاحتوته كإطار منظم لحياة الشعوب الأوروبية، كذلك الإسلام[3] لم يمحُ هو أيضاً الوجه الاجتماعي لظروف حياة العرب المعتقدين بإسلام يتسق أكثر من غيره مع واقعهم الاجتماعي: تقاليد ـ عادات ـ مفاهيم ـ الخ، ذلك أنّ مكة بقيت مكة ـ وذكورية المجتمع الجاهلي تهذبت ليس إلّا.

وعلى كل باحث في مزايا المجتمع العربي الإسلامي، أن «يفتش قبل أي شيء، على الثوابت التي تعرف بالروح العربية، لإعطائها توحيداً أصيلاً، ذلك أنّ الخطوة المتقدمة للشرق كانت للعرب كلهم من إسلام ومسيحيين ويهود، خلال الحقبة التي كانت تعتبر فيها الجزيرة العربية مهد الحضارات، بدليل أن المسيحية كانت منتشرة بشكل واسع عندما أتى محمد بدعوته، وأغلب الظن أن العرب هم أول من اتبع الديانة اليهودية»[4] إذ من السهل ملاحظة وقائع دينية موجودة كانت مثلما أمرت به الرسالات السماوية الثلاث، ومن الممكن تفسيرها أيضاً، إذا ما انعقدت مقارنة جريئة بين ما قبلهم، وما بعدهم، حتى وإن تفاجأ البسطاء والسذّج المتعصبون لقدسية أيديولوجية لا ينفع معها البحث العلمي، كما أنه لا يجدي ادّعاء التجرد العلمي، إذا لم نقف على مسافة واحدة من القضايا التي تتعلّق بأوضاع الآخرين.

---

(1) جعيّط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 42.

(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، المصدر نفسه، ص 34.

(3) لا نقصد بالإسلام والمسيحية فقط ما اقتصر مضمونه على الكتب المقدسة فحسب، إنما نشمل بذلك كل التشريعات الفقهية واللاهوتية المعمول بها في التطبيقات العملانية.

(4) Marc Bergé . Les Arabes - Editions Lidis _ Paris 1978 - 1983. P.26-28.

إنّ البحث عن المنطلقات التاريخية لحركة الاستشراق يُحيلنا إلى البدايات التي سبقت ظهور الاستشراق التقليدي أواخر القرن الثامن عشر، إذ إنّ التدقيق في زمن الاستشراق يُقحِم الباحث في نقاش حيثيات تبعده عن التحديدات التأريخية، لتجعله ينتهي عند قضايا سجالية ساخنة حول دوافع الحركة الاستشراقية ـ مراحلها ـ تفاعلاتها ـ نتائجها ـ الخ

ذلك أنّ الاستشراق كعلم متخصص، لا ينفصل عمَّا سبقه من رؤى كانت قد حصلتها مشاهدات الرحالة وفرسان القرون الوسطى، حين بدأت تباشير العلاقة مع الشرق تأخذ شكل صُورٍ ارتسمت في مخيلة الغربيين على نحو يصعب معه إزالتها بالسهولة إياها التي ارتُجلت كمواصفات، على الرغم من وجود بعضها، إلّا إنّ مرآتها ترتبط بظروف الغرب القلق من حيوية الحضارات الشرقية القديمة.

لم يتَّحد الشرق من أدناه إلى أقصاه بمثل ما وحّده الإنتاج الفكري لكتّاب الغرب ورسّاميه المستهندين والمستعربين، قبل استشراقهم العامل على اختصار المسافات وتذويب الفروقات في بنية غلبت عليها بداهة الاتفاق على ما في سمات الشرقيين من تشابه، ما سمح بأن تُعتَمد تسمية الاستشراق حقلاً لبحث ما لم يوفره اختلاف الاستهناد عن الاستعراب مثلاً؛ ولعلّ اتحاد الغرب، أو الرغبة في توحده، كان الموجِّه لانتظامه الراهن المستمَدّ من تفاعل علاقته مع الآخر، الموجود من أجل ترتيب الغرب لنفسه، أو ضمن نسق منظومته الفكرية التي يتعذر تفكيكها ما لم ندرك خيوط اتصالها بما في جعبة الرحالة الأوائل من مواقف تشذِّب اختلاف بعضها، فتدنست براءة بعضها الآخر، لتتسق مع الإرادة التي جعلت من الاستشراق فرعاً من فروع البحث عمّا في الشرق من موجودات، جعلته مادة رئيسة في انبناء حضارة الغرب.

فممّا لا شك فيه، هو أن الاستشراق خرج من رَحِم الأقاويل والمماحكات الأيديولوجية التي جابهت بها أوروبا المسيحية إسلام الشرق في مرحلة كان الغرب يعيش فيها حالة مخاض لولادة حضارته الحديثة. لذا يمكن القول، إنّ الاستشراق قديم قِدَمَ اهتمام الغرب بالبحث عن هويته الخاصة التي حالما رست على مسطح، برز الاستشراق التقليدي كأحد تجليات قلقه وخوفه من أن يبقى متلقياً للدعوات الحضارية الآتية من الشرق، ذلك الشرق الذي أضحى حقل جدل ساعد على ظهور مناهج فكرية جديدة كالأنتروبولوجيا، والفيلولوجيا ـ (فقه اللغة) وغيرها ممّا تخزّن في شرايين حضارة الغرب المعاصر، عوضاً عمّا أمدّته حضارة الشرق من معارف كان لها دورٌ لابأس به في دفع

عجلة تطور الفكر الغربي إلى مستوى تقدم به على من كان متقدماً عليه، لتبقى حضارة الشرق شاهداً على ما كان في حوزة إنسانها من أفكار تمسَّك بها وحافظ عليها، ليُتخذ بعدها كمادة أنتروبولوجية لقياس ما كان عليه التفكر الغربي منذ زمن بعيد.

ذلك أنّ الاستشراق لم يتبلور بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح، إلَّا بعدما نفض الغرب عن نفسه غبار القرون الوسطى، أي بعدما سجل ارتقاءً نوعياً، نقله من طور التهجم الدفاعي، إلى طور آخر، رمى من خلاله إلى احتواء الآخر، ليستعيد ثقته بهويته المتزعزعة منذ أيام حملاته الصليبية. ذلك أنّ ارتقاءه النهضوي كان له بالغ الأثر على مستوى قيم أنظمته الداخلية، في حين لم يطرأ الانقلاب ذاته، على مستوى علاقته مع الآخر (الخارج)، ورغم أنّ تلك العلاقة قد تهذبت عبر مناهج خفّفت من حدة المغالاة تجاه دونيّة الشعوب الشرقية، إلَّا أنها لم تُلغِ ما كانت عليه عقلية الماضي التي رُفضت تأثيراتها الداخلية عبر الاستشراق، فاستوعبت مفاعيلها الخارجية، ولربما هذا ما يفسر المفارقة المتبعة في سياسة الغرب الراهن تلك التي ترعى ديمقراطيتها دكتاتوريات بعض الأنظمة في العالم الثالث.

ذلك أنّ ظاهرة الاستشراق التقليدي انبثقت من بواطن كتب الفنانين الجوالين الذين كانوا عبر كتبهم بين شعوب غريبة عن ماهية غربيّتهم، فأمام هذا الكمِّ الهائل من كتب الرحالة المتمظهرة مغامراتهم باستقراء واقع الشرق العيني المحبوك بقصص وحكايا كثيرة أمست بمثابة الخبز اليومي لشعوب الغرب المحتاجة في أوقات فراغها إلى مثل هذا الأسلوب الذي امتزج فيه الخيالي بالواقعي، ليحفر في الأخيلة صوراً لم يقوَ على محوها الاستشراق الواعي والمدرك، نتيجة تأثره بالقيم النهضوية للغرب الحديث، وللأسباب التي حدت به أن يكتب عن الشرق على نحو تواطأت فيه صور الكاتب مع رغبات القارئ، ورغم التحول الذي أضحى معه الاستشراق هادفاً وموجَّهاً بإرادة واعية للدوافع الموضوعية الكامنة وراء تكوين البنيان الاجتماعي، إلَّا أنه لم يستطع لا في احتمالات تحليلاته، ولا في افتراضات تفسيراته، أن يؤثّر بقدر ما أثرت فيه الصور المكتملة للرحالة الأوائل.

غير أن هذا لا يعني أنّ التحليل انعدم بالمطلق عند الأوائل، كذلك لم تنعدم الصور المشهدية في تنظيرات الاستشراق المتمأسس عبر شبكات بحث وجمعيات منذ القرن السادس عشر، «وهكذا لا يدهشنا أن نرى كلمة مستشرق تظهر في اللغة الإنكليزية حوالى 1779، كما لا يدهشنا ظهور كلمة استشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838»[1].

---

(1) مكسيم رودنسون ، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله، نصٌّ ثانٍ، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1994، ص 88.

على أن العمل في هذا المضمار سبق التسمية تلك، كما أن الفعل الاستشراقي، ورغم نقده لما جاء على لسان الرحالة الأوائل من مبالغات غير علمية، إلّا أنه لم ينقطع عنها، بل تدعَّمَ بها، هذا إذا ما اعتبرنا أنّ الاستشراق كان جزءاً من منابت التراث الغربي ومكوّناته التاريخية، حتى ولو نفى المستشرقون هذه الحقيقة، فالأدلة على ما تأثرت به نشأتهم تشير إلى ما لم يوافق عليه أنبل المستشرقين وأكثرهم علمية من منزلقات المناخ العام للمجتمع الغربي الذي انتصرت فيه الصورة على الفكر، ذلك أنّ إرهاصات الاستشراق المتخصص بدأت بوادره تظهر بُعَيْدَ سقوط غرناطة العام 1492، كجزء من العمل التبشيري[1].

والمدقّق في نشأة الاستشراق وتمرحله التاريخي، ليس بحاجة إلى كبير عناء ليكتشف كيف اتسعت مجالاته طوراً بعد طور، على خطٍ متوازٍ مع نهضة الغرب العلمية، ذلك أنّ صلة أكيدة تربط بين البحث الاستشراقي كميدان لتمرينات فكرهم على الأقل، وما ابتُدع من مناهج وطرق هي على علاقة جدلية دائمة مع حقل اختبارها. وفي هذا السياق، لم يعد سحر الشرق ولا براءته ملاذاً للهرب من ضجيج مدنية الغرب فحسب، بل أصبح واقعاً محدَّداً، له أسبابه المختلفة عن المسار الذي اتبعه الغرب في توليف حضارته التي تبقى غير مفهومة ما لم يبحث المستشرقون عن مكوّناتها وبعض أصولها المتجذّرة في تربة الشرق المنطوية على أكبر مخزون تاريخي من معارف البشرية جمعاء.

وهنا، لا بدَّ من تقدير جهد المستشرقين الذين قضَوا سنوات طويلة في البحث والتنقيب عن مخطوطات واستمارات كان يمكن أن تبقى مهملة لو لم يتطوع بعض الباحثين المندفعين إلى المغامرة، والمغامرة هنا لا تحمل المعنى الذي تعطيه لغة المؤامرات الاستعمارية، إنما هي مغامرة محكومة بالرغبة في التلذذ باكتشاف وإخراج ما هو مطمور إلى العلن؛ فأمام هذا التداخل بين هذين المعنيين المتناقضين، أو قل معانٍ هي، يبدو الاستشراق من اكثر المصطلحات العصيّة على التحديد، لأنه يرتبط باختلاف

---

(1) جاءت أولى المحاولات مع «غيوم باستل» (1510 ـ 1583) الذي جمع مجموعة من المخطوطات العربية وقدمها إلى الكنيسة. . . كما أنّ اهتمام البابوية بتوحيد كنائس الشرق أدى إلى إنشاء أول كرسي لدراسة العربية، في الكوليج دي فرنس في باريس العام 1539. وفي العام 1590، كان البابا أوريان الثامن، قد أسس أول معهد للاستشراق في روما، فاهتم بطباعة القرآن ونشره بالإيطالية الغام 1896. أما في إنكلترا فأسس أول كرسي للعربية في جامعة أكسفورد من قبل إدوارد بوكوك العام 1638. أما على المستوى العالمي فتطورات الدراسات الاستشراقية في فرنسا حيث أصدر ديربلو (1625 ـ 1695) أول دائرة معارف إسلامية نشرها انطوان غالان كما نشر غالان في 1740 أول ترجمة لـ «ألف ليلة وليلة» بالفرنسية. نقلاً عن كتاب: الحيدري «صورة الشرق في عيون الغرب»، مصدر سابق، 34 ـ 35.

روّاده المتعددي الأهداف، والمتنوعين من حيث الموقف تجاه الشرق وقضاياه الملتبسة فيه كل الخلافات أو العلاقات الساخنة والمتوترة، وفي كل الأحوال يبقى الصراع سائداً بين من يدافع عن الاستشراق بكليته، ومَنْ يرفضه برمته، وفي كلتا الحالتين، لا مكان للغة الحوار حول إشكالية منطق هذا الاصطفاف الذي ينتصر لعناوين وأحكام ترفض كل ما لا يدخل في دائرة قناعاتها، كما تهمّش وتُقصي كل النقاشات التي تحتمل صوابية رأيها، بقدْر ما تحتمل صوابية رأي الآخر، فنجد مُتَّهَمين عند كلا الطرفين، بكونهم لم يستجيبوا لنداء الواجب في الدفاع عن قومية استشراقهم من ناحية، أو قومية معاداتهم الاستشراق من الناحية المقابلة.

ربما، لم تجد المواقف الهادئة والمتزنة بين الطرفين صدى، بسبب حدّة الردّ والردّ المضاد، خصوصاً في فترة الخمسينات، مرحلة نهوض الحركات القومية العربية، تلك المرحلة التي ساد فيها خطابٌ تعبويٌ، حمّل الغرب مسؤولية تأخر الشرق عن ركب الحضارة العالمية، ففي حمى سعير هذه النزعة المعادية للغرب، انصبت الردود على الاستشراق باعتباره يشكل جذراً تاريخياً لاستعمار العالم العربي، من دون تمييز بين مستشرق وآخر، فأصبح الاستشراق بمثابة الوجه الآخر لاستعمارٍ، يحتِّم رفضُهُ مواجهة الاستشراق بشدة، وفْقَ معادلة فيها من المفارقات ما يثير العجب، ذلك أنّها تجمع بين القبول بما حققه المستشرقون في تراثنا الفكري والأدبي، ورفض ما نقلوه إلينا، فقط لكونهم مستشرقين.

إنّ الأجواء السياسية المشحونة ضد الغرب لم تسمح بتقييم النتاج الأدبي والفكري للاستشراق بطريقة علمية، لأن التراشق الكلامي طال كل المحاولات الرامية إلى النظر الموضوعي في مضمون الاستمارات الاستشراقية، حتى إنّ الشكوك حامت حول كلّ المواقف التي تجرأت على الاعتراف بالوجه الحضاري المتقدم للغرب، حتى وإنْ تَفَوَّهَ بها أعلام كبار كالشيخ محمد عبده والمفكر طه حسين وغيرهما ممن اغتنى بإبداعهم الشارع العربي الإسلامي، بل أكثر من ذلك، فقد سُجِّل عليهم مآخذُ تمثّل في عدم مجاراتهم الحسَّ العدائي للغرب، والأمر المثير للغرابة في أن هذا الرفض العارم تزامن مع نقاشات جدِّية بين المستشرقين، دارت حول قضايا لم يشعر أصحابها الشرقيون بضرورة المشاركة فيها، حتى إنّ تلك المواقف الأكثر اتزاناً في مواجهة النزعة العنصرية في الاستشراق، كانت قد صدرت عن مستشرقين آخرين لهم الانتماء الغربي نفسه الذي انتقدته انتقاداً كلياً الأكثرية المثقفة من العرب والمسلمين.

ذلك أنّ تطور المناهج الاستشراقية، وتبدل مواقفها، ليس وليد صدفة، ولا هو من

باب التحوُّل غير المستند إلى تبدُّلات الواقع السياسي ـ الاجتماعي والثقافي في الغرب، إنما هو نتيجة طبيعية لتفاعلات الجدل والحوار بين مستشرقين، يجب أن يُدرسوا برأينا تبعاً لطبيعة الظرف التاريخي لكل واحد منهم، فإذا لم تؤخذ هذه العوامل بعين الاعتبار، يقع الباحث في فخ الشمولية والتعميم، فيعجز عندها عن فهم فرادة المستشرقين واختلافاتهم المرتبطة بعوامل هي أكثر تعقيداً من أن تذوَّب بشكل مطلق وشامل في بوتقة ما سُمي بـ « الاستشراق»، وهو الذي، حالما استُنفدت وظيفته المحدَّدة بأمور لم تعد نفسها في منظور البحاثة الغربيين، استُبدلت به «في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين الذي عقد في باريس صيف 1973 تسمية جديدة له، هي «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية» لأن الكلمة [استشراق] تحتوي على شيء مهين بالنسبة للشرقيين لأنها تظهرهم بمثابة موادَّ للدراسة، أكثر مما هم فاعلون أو مساهمون فيها»[1].

إنّ الإقرار بهذه الحقيقة، لهو دليل واضح على ما تكرس في أذهان العرب المسلمين، من مفهومٍ بالغَ في تحميل الاستشراق مسؤولية سيطرة الغرب على العالم العربي، باعتباره قد شكّل مظلة فكرية، تأمنت بها المسوغات الأيديولوجية للأنظمة الغربية الرامية إلى الإبقاء على وصاية سياسية تحتاج برأيهم إلى ما قدَّمه مضمون الحركة الاستشراقية التقليدية، وكما استُنطِقَ المكتوب الهيغيلي والنيتشوي، تأويلاً لمقاصدهما السابقة على ما جاءت به النزعة العنصرية للحكم النازي في ألمانيا، فتحمَّلا قسطاً لا بأس به من الاتهامات القائمة على ما لم يدعوا إليه بفعل ما تكفلت به تفسيرات العقل العنصري العامل على تجذير أيديولوجيته وصولاً إلى توليف عناصر فكرية أُخرِجَتْ من سياقها الفلسفي، لتصب في ما لم يقله هيغل ولا نيتشه، ولا حتى هايدغر، وكانت النتيجة أنّ هؤلاء الفلاسفة قد أخضعوا للاجتهادات المنقّبة عمّا انطوى عليه فكرهم من مضامين واحتمالاتٍ آلت إلى ما انتصر به الحزب النازي في السياسة.. كذلك أخضِعَ المستشرقون هم أيضاً لتحليلات المجهر ذاته، وذلك لقياس مدى التوافق بين الموقف النظري للمستشرقين، وما جرى بالفعل على أرض الواقع في سياسة الدول الغربية التي اعتمدت برأينا على ما أشاعه الرحالة الأوائل من مناخات العداء العام، أكثر مما اعتمدت على خصوصية الخطاب الاستشراقي الذي اقتصر على فئة نخبوية لم تكن

---

(1) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، نصٌ ثان ورد في كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1994، ص 163 ـ 164.

موجودة بحجم تلك التي استجابت لتأثيرات الصور الروائية في لغة الرحالة وقصصهم الغريبة. إذ لم تشعر أنظمة تلك الدول إزاء تصورات مستشرقيها المتنوعين بالحاجة إلى إزالة ما هو خاطئ عن الشرق، إذا ما اتفق وجوده مع مصالح خططها الاستراتيجية التي تستجدي سبلاً مختلفة، منها ما يوفره مخزون مكتباتها العتيق، ومنها ما يجب فبركته، بما يؤدي إلى تعزيز النظرة الآيلة إلى تبرير سيطرة الغرب أمام مزاعم شعاراته الإنسانية.

والشيء الأهم في هذه المسألة هو تواطؤ القيمين على القرارات السياسية مع ما أتى به قدماء الرحالة المتخلفين عما آلت إليه تحديثات الغرب في المنظورات الداخلية لفكره النهضوي، هذه المنظورات التي تفترض تغييراً يجب أن يتماشى مع النظرة والموقف من الآخرين على مستوى العلاقة الخارجية معهم. وهكذا فإنّ المواءمة بين هاتين النظرتين المتناقضتين، أوقفت تحديثات الغرب عند حدود مفارقة في الموقف، بين ما هو داخلي وما هو خارجي، إذ إنّ الخلل المفترض في هذا التعايش الفصامي يطرح سؤالاً مشروعاً حول ماهية العلاقة بين السلطة والمثقف في الغرب؟

وهنا، لا بدَّ من القول، إنّ توتر الأنظمة الغربية وقلقها الدائم، استُمِدَّ دائماً من عقدة خوفها من الحالة التي كانت قد أشاعتها تحريضات المثقفين أمثال فولتير ـ هيغو وغيرهما، عشية الثورة الفرنسية. لذا، حاذرت المواجهة المباشرة والعلنية مع تلك الفئة، من دون أن تتصالح مع انتقاداتها التي يمكن أن تزعزع الاستتباب النظائمي في بنيتها المجتمعية، لتستعين بمثقفيها، مثقفي البلاط وهم متوفرون في كل زمان ومكان، تاركةً من هم خارجَهُ أحراراً في البحث عن كل جديد يتلاءم مع صيرورة مسارها الحضاري، فرصدت الإمكانات واسترقت السمع إلى إبداعاتهم بطريقة ذكية، لتنهل منها ما يتناسب مع رؤيتها، بقدْر ما يمنع تلك الإبداعات من أن تحتل حيزاً قد يسمح لها بأن تنقلب على خطِّها السياسي المدعَّم بنوعية اعتقادات الأكثرية الساحقة من جماهيرها المطمئنة إلى ما هو سائد، ولأن انتصار تلك الأنظمة يتوقف على مدى إبراز نجومية مثقفيها، انحاز الغرب إلى تغليب، ومن ثم تعميم تنظيرات المثقفين التي تتفق مع أصداء سياسته الخارجية تحديداً، وذلك بإقصائه الأطروحات المعارضة لتلك السياسية من الحلبة الإعلامية على الأقل.

وبما أنّ الاستشراق جاء بمثابة وجه من وجوه التراث الثقافي في الغرب، ونظراً لكونه قد شكّل حقلاً واسعاً لتجاذبات الجدل والحوار بين مثقفي عصر النهضة، ما جعله القضية الأساس، فإننا إذا ما أردنا التعرف على حيثيات العلاقة بين المثقف والسلطة، نصل إلى أنْ لا وجود لاستشراق كلي جامع لاختلافات المستشرقين في خانة واحدة، وفي هذه الحال، لا يصح القول بصوابية الاستشراق أو خطئه بشكل مطلق، خصوصاً إذا

ما اتُّفق على أنه قضية إشكالية بين المستشرقين أنفسهم، إذ «أنّ الحكم بالإعدام على رجال كانوا علماء في عصرهم، وقد اشتغلوا حسب مناهج البحث السائدة آنذاك، لا يخدم الحقيقة العلمية»[1].

وعلى الرغم من ذلك، نستطيع رصد مواقف نيِّرة عند أكثر من مستشرق، ممن كان قد تفلت من قبضة البداهات في مناهج البحث السائدة في عصره، إذ أنّ تقييم مواقف المستشرقين يجب أن يلحظ الظروف الثقافية العامة المحيطة باستمارة كل منهم، ما يستلزم قراءتهم بعين تاريخية تأخذ بالحسبان كل العوامل الآيلة إلى تكوين مرحلة، يتحدد بضوئها مستوى تقدم مستشرق على آخر أو تخلُّفه عنه، بحيث لا يمكننا مثلاً عقد مقارنة معيارية مطلقة بين مواقف «نيرفال» ومواقف «فونييه» نظراً لاختلاف الظروف الزمنية والاجتماعية لكلّ منهما، كذلك لا نستطيع تقييم موقف الرحالة الزائرين بالمنظار نفسه للمفكرين الذين لم يعاينوا الشرق إلّا من خلال كتب الرحالة، كما لا يجوز إطلاق الأحكام ذاتها على من هم مختلفون من حيث المنشأ الفكري، والمرحلة التاريخية وكل العوامل التي تسهم في تكوين فرادة الباحث واختلاف موقفه عن الآخر.

إنّ التشابه المتسم بالمبالغة في اختلاق صورة الآخر الغريب (الشرق)، يجب إدراجه هو أيضاً في سياق حالة المندهشين من معاينة شيء غريب عما اعتادت عليه رؤيتهم أو رؤيتنا في الغرب والشرق على حد سواء. «ويمكن القول تواً إنّ هذه الصورة التي صنعتها دراسات استشراقية بكل معطياتها حول مجتمعات غريبة عن الذهنية الأوروبية ليست بظاهرة خصوصية، خاصة بالمجتمعات الشرقية، إنها ظاهرة عامة مطلقة ظاهرة الصورة التي نكونها عن مجتمع ما»[2]. لذا، علينا الذهاب إلى أبعد مما يمكن أن تكونه حالنا، فيما لو كنا نحن الدارسين لمجتمعات غريبة عن الذهنية العربية، كي تتسهل مهمة تفكيكنا لأسباب التشابه، ولدوافع الاختلاف في الصور الاستشراقية المختلفة والمتعددة باختلاف المستشرقين وتعدّدهم، هؤلاء الذين يوحدهم منطق حضاري واحد في أوروبا السائرة بسرعة، لا يمكن اللحاق بها إذا لم تسعَ الحضارات الأخرى إلى لملمة شتاتها والنهوض بقوّة الانفتاح القادر على تحدي علّة تخلفنا بالدرجة الأولى.

---

(1) مقابلة مع محمد أركون، أنجزها د. عبد الغني أبو العزم، مجلة الفكر العربي، الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة، عدد 32، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، ص 317.

(2) أركون، مقابلة، المصدر نفسه، ص 314.

الباب الأول

آلية نقد الاستشراق في الفكر الليبرالي عند إدوارد سعيد

الفصل الأول

الاستشراق بين هوية سعيد وأيديولوجية الغرب

الدوافع المنهجية لنقد الاستشراق، عند سعيد

يبدو أنّ الاسترسال في توليد الأفكار، قد لا يفي بالحاجة إلى ضبط نتائج ما تمّ استنطاقه من معانٍ مبعثرة بتبعثر الاتجاهات الفكرية الآيلة إلى تحصيل ما لا يتحدده منهج بعينه، طالما يرتبط هو بمتغيرات، فيها من تعقيدات التداخل بين الذات والموضوع، ما لا يسمح بوجود منهج إلّا لعينهم، أي بعيون من يتمثل اعتناقه للمنهج، بزاوية اعتماده لنظرة، ليست مجردة من حيثيات واقع المفكر، ولا من ظروف وعيه المتغير دوماً.

على الرغم من ذلك، يجب ألّا نطمس السمات العامة لأي منهج، خصوصاً وإنّه لا يتحقق في الواقع وعلى أرضية البحث، بالعمل على إبراز التطابق بين تجريداته النظرية واستنتاجاته العملانية، بل يتحقق بالسعي للوصول إلى ما تشقّه افتراضات مفاهيمه من طرق جديدة، ليست هي سوى تشعبات لميادين البحث العملي؛ وهذا يعني، تغليب النتائج على المقدمات في استقراء الواقع العيني، تاركين لهذا الأخير، الكلمة الفصل في تحديد موجبات التنظير المنهجي، هذا الذي يجب أن تقاس أهميته بما ينطوي عليه من إمكانات قادرة على أنْ تستنفر جهودنا لاستخلاص شيء جديد لا يظهر إلّا في ميادين العمل، وبكلمة أوضح، علينا الإنجراف واللحاق بالاستطرادات الناجمة عن آليات التطبيق العملاني، من دون أن تعيقها تدجينات منهجنا المعتمد، وذلك بتركنا آليات بحثنا الميداني تذهب إلى ما تستجلبه هي، وما يتحدد بها من موجبات اعتناقنا المنهجي، لا أن يحدّد اعتناقنا المنهجي آليات البحث الميداني على أرض الواقع.

إننا لا نبغي من هذا الرأي حول علاقة الباحث بتطبيقاته المنهجية، الحكم على مزاعم معتنقيه بطريقة لا تراعي مرونة الجدل بين ما ندعي تقييمه، وما لا قدرة لنا على

تحليله، خصوصاً وإننا أمام مسألة في غاية التعقيد، وعلى درجة من الالتباس، بحيث تبقى إشكالاتها محور سجال ونقاش دائمين.

من هذا المنطلق، قد لا نستطيع المقاربة بين نصّ الباحث والمفكر د.إدوارد سعيد في الاستشراق ومنهجه الذي لم تتعين مفاهيمه، ولم تتحدد مقولاته لقياس مدى اتساقه مع ما لم يدَّعِهِ على نحو قاطع، مع أنّ هذا قد حثنا على تتبع بعضٍ من تلوينات أدواته المنهجية التي تجيز القول بأنه ليبرالي النزعة، في استعماله طرائق بحث وتحليل لم تتعين مسبقاً، فتحدّد حضورها بمدى استجابتها لتحديات تحليله الرامي إلى الكشف عما يخفيه الخطاب الاستشراقي من آليات لن تتبدى، ما لم تتعرَ من عفة زيِّه المتمظهر كما لو أنه هو الحقيقية بذاتها، لقد اطلق سعيد نفسه من قمقم الالتزام بتحديدات منهجية قد تتعارض مع ما تستجديه تنقيباته في حقل الاستشراق الذي تتنوع منابته وتتعدد محاصيله على مساحة، تتوحدها مركزية الغرب.

إنّ زوبعة النقاش تلك التي أثارتها الردود والردود المضادة على أطروحة سعيد في الاستشراق، لجديرة بالاهتمام، لا لأنها قد عكرت صفو لجّة الاستشراق الراكدة على إشكالات تأجّل البحث فيها، لتبقى معلقة بانتظار مجيء من يأتي بمثل ما جاء به سعيد، ولا لأنها «ثقبت أبواباً كانت مفتوحة سابقاً، [فسارعت] إلى إغراق مركب كان قد غرق سابقاً، أو في حالة الغرق، ليهرع إلى إنقاذ المنتصر والالتحاق بالتيار الإنسي والثوري»[1]، إنما لكونها أيقظت همم السجال حول دوافع اتباع الاستشراق لمناهج انبثقت صيرورتها من تربة الفكر الغربي المتسق في نظرته للشرق مع تحولات مناهجه التي أصيبت بعلّة الفصام، المتطور في تحليل قضاياه الداخلية من جهة، والمتخلف في الحكم على قضايا الشعوب الخارجة عن إطار أوروبيته من جهة ثانية، ولربما يعود سبب هذا الداء في الموقف، إلى انعدام التوازن بين المتغير الناجم عن تطور تلك المناهج، والثابت المتجذر في الأذهان مدة جعلته إرثاً عصياً على أن يماشي تبدلات مناهجه المتطورة إلى حدّ، أتاحت لإدوارد سعيد اعتمادها هي نفسها سبيلاً لدحض حجج الاستشراق المتمركز في ذاته الغربية.

إنّ أكثر ما أثار حفيظة بعض المستشرقين الغربيين ضد سعيد، يعود إلى اتباعه الطرائق نفسها التي كان المستشرقون قد تدعموا بها عبر مناهج ارتدّتْ على أصحابها، بعدما استقى من خلالها محصلات تتعارض كلياً مع استنتاجاتهم عن الشرق. علماً بأنّ ما

(1) هذا موقف لـ: بيرس كمب، ورد في سياق المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية: للمستشرق «آلان روسيون» «حيرة العلوم الاجتماعية» مقالة واردة في كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1994، ص 185 ـ 186.

توصَّل إليه من خلاصات، تكشّف بها الغطاء عما كان قد تحكّم بخلفيات الخطاب الاستشراقي، ليس جديداً، بعدما كان رَفْضُ نظرة «الآخر» يشكل لحمة المناقشة الفكرية الدائرة في الفضاء العربي الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن»[1]. إنما الجديد، هو نقده الاستشراق من المنابع نفسها التي أمدت المستشرقين بأدواتهم «الابستمولوجية»، أي أنه لم يرفض الاستشراق من بعيد، بل عن قرب، بعدما دخل إلى بيوتاته المعرفية متفحصاً الآليات البنيوية في ميادين الحقل الاستشراقي، ليستوضح بذلك أسباب توحُّد نظرة الغرب المدبَّرة وغير المدبَّرة عن الشرق، ففي هذا السياق، استخدم سعيد «مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء <الكتابي> ، كما يصفه في <كتابيه> علم آثار المعرفة وأدّب وعاقب [فوجده] ذا فائدة لتحديد هوية الاستشراق بوصفه إنشاءً منضبطاً ومنظماً كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق»[2].

وهنا، قد يقع سعيد في شرك «أفخاخ فيتنامية-نسبة إلى فيتنام» مطمورة هذه المرة في حقل أوروبي مليء بتصدعات الصراع المعرفي الذي نجم عن نقاشات المستشرقين، والسجالات الجدلية في ما بين المفكرين الغربيين أنفسهم، حتى إنّ الفائدة المرجوة من استخدامه لمفاهيم فوكو أو غرامشي قد لا تتحقق، ما لم يتمثل بالعوامل الفكرية ـ الثقافية (والاستشراق واحد منها) لانبناء حفريات فوكو الفلسفية، وهذا ما يستدعي لغة، لا يكفي معها الاعتراف بأهمية مناهج الغرب للرد على الغرب الاستشراقي، خصوصاً وإنّ لفلاسفة الغرب انتقادات جذرية، ذهبت في تعرية تراثهم الثقافي إلى أبعد مما قاله سعيد مراراً عن: «المركزية الأوروبية والتمحور حول الذات الغربية».

إنّ المغالاة في إظهار المستشرقين كفاعلين متساوين في رسمهم لصورة موحدة عن الشرق، يلغي التباين والاختلاف بين درجات سلّم الاستشراق، باعتباره وعاءً ينضح بتواطؤات، تقصّدها المستشرقون لإنضاج الطبخة الاستشراقية، فبالرغم من أنّ ظاهرة الاستشراق يدرسها سعيد لكونها «تعالج بشكل رئيسي لا التطابق بين الاستشراق والشرق، بل الاطراد والاتساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصنعة)، [وبرغم تحذيراته من] ألّا نفترض أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب والأساطير»[3] نجد إيماءات، تضمر معنىً على عكس تقييداته الواردة في المقدمة، أو قل، ليست

---

(1) الاستشراق بين دعاته ومعارضيه ، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1994، ص 189 .

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق ، المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995، طـ 2، ص38 ـ 39.

(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 41 .

إيحاءات فقط تلك التي تُستدل من عبارة «إنشاء الغرب للشرق»[1]، فتكرارها يرسخ صورة عن المستشرقين تشبه بمفاعيلها ما تكرر من أوصاف للشرقيين في الغرب، فمثلما كانت الغلبة للتشوهات الموصوفة في لغة المستشرقين الذين قال بعضهم عكسها، إلّا أنّ هذا «العكس» بقي قولاً عَرَضياً بمفاعيله على عموم الوعي الغربي، كذلك أيضاً، تهمشت تحذيرات سعيد الأكاديمية لصالح لغة يُستوحى منها إطلاقات تعبئة أيديولوجية ضد الآخر (الغرب).

ولعلّ هذا يرتبط بعلائق معاناته من كونه شرقياً يعيش تصورات المجتمع الغربي المأخوذ بثقافة غلب عليها طابع السرد الإنشائي عمّا في الشرق من غرائب وعجائب، سحر وطقوس، يدركها سعيد، غير أنها ليست موجودة بنظره على النحو الذي يسجله ـ يضطرده المكتوب الاستشراقي؛ فبالرغم من أنه قادر بحكم أهلية امتلاكه للمنظارين (شرقي في الغرب)، ذلك أنّ نسبه يجعله عالماً بما في الشرق حقاً، وغربته (مقر إقامته) تجعله عارفاً بالكيفية التي ينظر فيها الغربيون إلى الشرق، غير أنه لم يستطع التخلص حتى وإن أراد ذلك، من كونه ضحية تتألم من سوط الكلام اليومي الذي يخضع له كل شرقي في الغرب.

إنّ هذه المسألة حساسة جداً، وهي في غاية التعقيد لجهة مفاعيل النظرة غير الموضوعية للضحية إلى الجلّاد، أو للمنتصِر إلى المنتصَر عليه، والعكس، فأيّ من الطرفين (ولكونهما طرفين في النزاع الثقافي أو السياسي)، لا يستطيع رؤية الآخر بطريقة مجرّدة أو منصفة، إذ لا يمكن أن تستقيم العلاقة بين الاثنين، من دون أن يبقى شيء من علائق تفوق الجلّاد على دونية الضحية، كذلك الضحية لا ترى في الجلاد سوى قوة تسلطه على ضعفها، وإلّا لما كانت تلك العلاقة قائمة منذ أمدٍ بعيد، حتى إنّ جدل العلاقة بين طرفي الصراع ليست ثابتة، ففي دونية الضحية قوة تدافع فيها عن كونها ضحية، كما تنطوي قوة الجلّاد على ضعف يحثّه دوماً على استعمال قوّة (تفوُّقه ـ دونيَّته).

إنّ هذه المقاربة قد تفسر المنحى العام الذي اتبعه سعيد في التصدي لقوّة الخطاب الاستشراقي ومضاعفاته، لا على المجتمع الغربي فحسب، إنما أيضاً على المجتمع

(1) تجدر الإشارة إلى أن هذه العبارة ليست بالمعنى إياه الذي يحذر منه سولومون باقتراحه «الواقعية الاحتمالية» لتجنب الاستنتاج العدمي القائل بأن السرد التاريخي هو مجرد بنية متخيلة/ غير مرتبط إلى الحد التي تسمح به معرفتنا ـ بوقائع العالم الحقيقي. كريستوفر نوريس ـ نظرية لا نقدية ، ترجمة د. عابد اسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1999 ص 78 .

الشرقي. فمثلما يؤمن سعيد «بأنه ليس في وسع إنسان أن يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقاً به، أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل»(1). نؤمن نحن أيضاً، بأنّ التصدي لهذه المعوقات من قِبل الباحثين الشرقيين (وسعيد منهم)، سيواجه عراقيل جمّة تتمثل، إما في المبالغة برفض ودحض ما جاء على لسان المستشرقين من حقائق وتصورات، فيها شيء من الصحة، وإما بالمغالاة في مدح ماضي الشرق، على اعتبار أنّ تخلفه الراهن يقع على عاتق الاستشراق أو هو من مسؤولية الغرب، أضف إلى ما يتركه أثر الرفض أو القبول على المكتوب «عنا» نحن الشرقيين من إحساس يرتبط بما نرغب في أنْ تكونه ظروفنا ـ صورتنا عند الآخر (الأجنبي).

وهنا، لا نفترض قط، فالافتراض يمسي متحققاً إذا ما تدعَّمَ بكلام كتَبَهُ «سعيد» في سياق تمييزه النظري بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية، ذلك أنّ الفصل بين المعرفي والسياسي يدخلنا في متاهة تصنيف المستشرقين وغربلة مزاعم ترفُّعهم عن وحل السياسة في ما كتبوه عن الشرق، لذا، قد لا نتفق مع تمييزات سعيد ولا مع فصله لفعل السياسة بما هي إدارة موجِهة لميكانيزمات المجتمع، عن الفعل المعرفي الثقافي الخالص المتخصص في واحد من ميادين العلوم الإنسانية بمعناها الأكاديمي الواسع، فعلى الرغم من أنّه التقط خيوط اِنشباك السياسي بالمعرفي-الثقافي إلى حدّ يصبح فيه كل كلام عن الثقافة الاستشراقية كلاماً سياسياً بامتياز، إلّا أنّه أصرّ على «انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم [يقوم] به في هذا الميدان»(2).

إنّ ابتعاد البحث السعيدي عن السياسة أو ادّعاءه ذلك، أو اعتقاده بهذا الابتعاد، يسلط الضوء على مسألة في غاية التعقيد، ألا وهي فهمه للسياسة التي نعتبرها بدورنا الحلقة الأوسع لضبط آليات السلوك الثقافي، وللإنصاف، وحتى نتجنب ما لا تحتمله نظرته للعلاقة بين المعرفي والسياسي، لا بدّ من الإشارة والاعتراف بمحاولته التطهُّر (على الأقل من طرفه هو)، في منطلقات بحثه المعرفي الخالص من أوحال السياسة، باعتبار «أن معظم المحاولات التي جرت < حتى الآن > لتمريغ أنف الثقافة في أوحال السياسة كانت من نمط التحطيم الخام الفظ للمقدسات»(3)، إذ إنّ هذا التوصيف للسياسة (أوحال) يعبّر عما يكنُّه سعيد من بغض للسياسة، بعدما وجد قاعدتها ترمي لا إلى قراءة

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 39.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 44.
(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 48.

الظاهرة بذاتها، بل إلى ما يتقرر بنتيجة قراءة الظواهر المعرفية، بيد أن هذا لم يخلّصه من الشرك الذي تنصبه السياسة عادةً في منتصف الطريق، أي في سياق الأبحاث المتعلقة بالعلوم الإنسانية.

أمام هذا التداخل المعقد الذي يطرح إشكالية الفهم السياسي، باعتباره إشكالية معرفية تتعلق بطريقة نهج الباحث، ولأن المجتمعات الغربية هي أيضاً، برأينا، مجتمعات سياسية وإن تمظهرت بحلّة مدنية صافية، ولأن «السياسة بالمعنى الذي يحدده غرامشي، تنفذ إلى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبيئة الجامعية، ويشبعه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له»[1] بسبب كل هذا، تنعقد الأمور في النهاية على نتيجة سياسية، نعم سياسية، وان كانت مواربة.

تتحلّل ظاهرة الخطاب الاستشراقي إذاً، من إلزامات البيان السياسي في استجدائه لما هو غير سياسي، ذاك الآيل إلى إخراج نصّ معرفي ـ ثقافي خالص من الاتهامات التي قد تترتب على تقديمه في إطار سياسي لا يتناسب مع غايته السياسية، ولا يتماشى مع ما خطَّهُ التراث الاستشراقي من تداخلات بين المعرفي والسياسي، ليتسق ويبدو كأنه حقيقة مجردة من تبعات التنشئة، أو بالأحرى، التعبئة السياسية في الغرب، وما أكد عليه سعيد، يشير إلى ما لم يستطع تجنبه في محصلة هذا الانشباك الذي أبقى مزاعمه النافية لاحتمال وجود أي شيء سياسي، في إطار النوايا ليس إلّا، بعدما وجد نفسه مقحماً في نقاش قضايا سياسية بحتة، حملته إلى الاعتراف بأن الاستشراق يدلنا على ما يكنُّهُ الغرب للشرق من خطط وتدابير سياسية، تتبين منها درجة تحوير ما صيَّره الاستشراق في الثقافة الغربية، بقوله: «ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل، على أن ما يفكَّر عن الشرق، وما يقال عنه، بل حتى ما يُفْعَلُ بإزائه، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً»[2].

ذلك أن جدل العلاقة بين السياسي والثقافي، وما بينهما من روابط ضامرة خلف ما تسعى إلى اكتشافه حفريات فوكو المعرفية مثلاً، تجعلنا ندرك ما في الاستشراق من منحى سياسي، قوته تضاهي القدرة على تَخَفِّيه في ثوب ثقافي هو الاستشراق بعينه، الردّ عليه، قد يستدرج الشرقيين إلى مواجهة قد تتماهى بذات الوسائل التي أمدّت الاستشراق بعناصر قوة، ستمسي نقاط ضعف إن استُعملت هي نفسها ضد أصحابها المستشرقين. نقول ذلك، لئلا نقع في الحفرة التي يُراد لنا الوقوع بها. ولكي لا ننغلق على محورية تراثنا الشرقي، إذ ينبغي أن نعترف بما هو «لنا»، وما هو «علينا»، وبما هو «للآخر»، وما

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 45.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 47.

هو «عليه»، لهذا السبب، على الباحث التجرد إلى أقصى حدّ من علائق تجربة الانتماء، وان استحال التجرد من التجارب التي بسببها نصبح بحاثة ومفكرين، علينا التماهي بعين الآخر، أي التمثل بالزاوية التي ينظر بها الآخر إلى حالنا، وذلك كي ننجح في تفكيك الدوافع والأسباب التي حثته على أن يستخلص نتائج ـ مغايرة ـ متباينة، أو متطابقة عن الشرق.

فإذا ما أردنا الوقوف على ما يعتمل في ذهن الآخر من تصورات منقولة إليه عبر وسائل عدة، رسم ـ كتابات ـ حكايا، تكفي وحدها لإكمال المشهد المدعوم أو المصحوب بفعل تجسد في عجز الشرقيين الدفاع عن أوطانهم، فمثلما لا يشك سعيد مثلاً «بأنّ الإنكليزيّ في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر، أولى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين»[1]. لا نشك نحن أيضاً بالدوافع التي أملت على سعيد التصدي للاستشراق لكونه من أدوات السيطرة على راهن الشرق، وهذا يعني أنه لم ينفصل الاستشراق عن مكانته في ذهن سعيد «كمُستعمر»[2]، وواجب التحرر منه يستدعي مواجهة الثقافة التي خلقت الاهتمام الأوروبي، ثم الأميركي بالشرق على نحو سياسي أدَّى إلى استعماره.

معوقات النقد الحيادي للاستشراق

إنّ الفرق بين المستَعمَر والمستَعمِر هو فرق يفصل بين تأثيرات خضوع سعيد للمنشأ في وطنه الأم (الشرق)، وبين من لم يجد في أصل (سعيد) سوى مظهر ضعيف عاجز وغير قادر على أن يمثل نفسه بطريقة حضارية، فاقتضى تمثيله بالوكالة، أي بإخضاعه لوصاية غير ممكنة، لأنها تتناقض مع مفاهيم نهضة الغرب الداخلية، ما لم يُنشأ الشرق بطريقة ـ محرّفة وتضليلية، انطلت على دعاة التحرر الغربي، بمن فيهم ماركس الفيلسوف والمنظّر لأممية خالية من الفروقات الطبقية، وهازئة من الاختلافات العنصرية والعرقية التي سوّغ لا لوجودها بالذات، إنما تأثيرات خضوعه لوجودها في المكتوب الاستشراقي أدّت به إلى اتخاذ موقف لا يتفق وإيمانه بمفاعيل نظريته التحررية. وقسْ على ذلك،

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 46.

(2) يعترف سعيد بأن معظم ما جاء في دراسته من استثمار شخصي، مُشتق من وعيه لكونه «شرقياً» نشأ في مستعمرتين بريطانيتين (فلسطين مصر)... ويردف قائلاً إن دراستي للاستشراق كانت محاولة لجرد تلك الآثار عليّ <أنا> الموضوع الشرقي. سعيد، الاشتشراق، المصدر السابق، ص 58.

الكثير من المفارقات بين أدعياء الحرية لفلاسفة ومفكرين لم تنسجم آراؤهم بين الداخل والخارج، بين موقفهم من قضايا «غربهم»، و«شرق غيرهم»، فنظراً لقوة إنشاء الغرب للشرق، ارتسمت معالم هذا الأخير، وتمثل تبعاً لاحتياجات تدخل في صميم الاعتبارات الداخلية للغرب، كمحور مركزي لإنسانية متحضِّرة، تعيش على تخومها شعوب متخلِّفة هي بمثابة أطراف لوجوده، لذا، يجب التحكم بوجودها، لكونها إضافات على ما في حضارته من حيوية، لا بدَّ من أن تضخ دمها في شرايين من لا نبض في حضارته الشائخة، فالتمثيل هو من باب تحكُّم الغرب بذاته، إذا كان ضعف الشرق وترهله عاجزاً إلى الحدّ الذي يستجدي فيه نبض القلب (الغرب)، ليحيا.

إنّ هذه المعادلة تذكرنا بالشروط الرئيسة لوجود المدينة الفاضلة عند الفارابي القائمة في هيكليتها على هرم بنيوي، ففقدان الطبقات أو الفئات الدنيا فيه، لا يؤثّر على كمالها، بينما ينعدم وجودها ما لم يتوفر شرطها الأول، أي الحكمة التي يتماهى الغرب بوجودها إزاء شرق، يمكن الاستغناء عنه من دون أن يعيق ذلك، الكمال الحضاري للغرب.

إنّ هذه المقاربة في استنطاق ما لم يقله سعيد على وجه التحديد، تكفلت بها مدلولات التعبير الآتية في سياق بحثه عمّا في المكتوب الاستشراقي من قوّة إنشاء وتمثيل للشيء الحقيقي «الشرق» من خلال إقصائه، «وإزاحته بإحالته إلى شيء نافل، وهكذا فإنّ الاستشراق بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه، وإنّ كون الاستشراق ذا معنى على الإطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق»[1]؛ ففي هذا السياق، يبرز السؤال التالي: أيمكن المطابقة بين الواقع المنقول والوعي الناقل كتابة أو رسماً؟. فإذا افترضنا أنّ هذا مستحيل؛ فما هو السبيل الذي يتيح عقد مقارنة لقياس مغايرة ذلك الواقع عن هذا الوعي ، أياً كان؟.

والإجابة تفضي بنا إلى الدخول لتقصّي مدى اتساق سعيد مع ما يزعمه من حياد أكاديمي، قد لا يتيحه نَسَبُهُ الشرقي الذي له أيضاً معوقات جمة ـ كاللغة ـ التعبئة ـ الإحساس بالغبن ـ الدفاع عن اتهام ـ الخ

كما أنّ في الجهة المقابلة (الاستشراق) عراقيل تمنع الحياد أيضاً، ومصاعب تعود إلى عوامل ليست إرادوية، إنما هي من طبيعة المناخ العام في منشأ التراث الثقافي للغرب المنمّط بطريقة، التباين معها، إنجاز يجعلنا ننوه بأصحابه الثائرين والمنقلبين على توحّد بداهة الصور الاستشراقية، فمثلما يعالج سعيد هذه المسألة، بتقصّيه لأسباب

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 55.

التموضع الاستراتيجي في الاستشراق، وذلك «من أجل تحديد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق، كيف يمسك به، كيف يقترب منه، كيف يتجنب أن تهزمه وتجرفه فخامته ونبله؟ كل من يكتب عن الشرق يجب أن يموضع نفسه بإزاء الشرق وبالنسبة له»[1].

وذلك من دون أن يعطي للعوامل الأخرى المعاكسة الخارجة عن دائرة الحكم الإرادوي، أرجحية قد تغيّر في أساليب التموضع الاستراتيجي المضادّ، أي في الردّ على الاستشراق، لكون هذا الأخير مسؤولاً عن تأخرنا الحضاري على الصعد كافة؛ يجب علينا نحن أيضاً معالجة دوافع التموضع الاستراتيجي للمفكرين والباحثين العرب والمسلمين (الشرقيين)، في اتهامهم المستشرقين والاستشراق بالتواطؤ النظري مع ما تصبو إليه الأهداف الاستعمارية للساسة في الأنظمة الغربية.

ذلك أنّ التموضع الاستراتيجي بالمفهوم «السعيدي»، يحيلنا إلى ما في الردّ على الاستشراق من أحكام واتهامات تشكل قاسماً مشتركاً بين غالبية ما كُتِب، رداً على الاستشراق،حتى إنّ التشكي والغيظ منه وصل إلى حدّ إظهار البعض له كتدبير مؤامراتي هادف إلى إقصاء الوجه الحقيقي للشرق، وإلباسه قناعاً لا يشبه ما في الشرق من حضارة نيّرة منذ القِدَم.

لربما كان توجسنا وخوفنا الدائم من العدو في (الخارج)، يجعلنا نقع في حفرة ما يريده هذا «الخارج» من مغالاة أو مبالغة في تمجيد ما كنا فيه البارحة، فيما نفتقده اليوم، وذلك بالقفز إلى الماضي، والتمترس وراء إنجازاته من دون الإقرار بما في راهن الشرق من عجز ذاتي، يتأتى الخطر منه، لا عليه، وأكثر من ذلك، يذهب أركون مثلاً إلى «أنّ استمرارنا على إعطاء أهمية للاستشراق كظاهرة للسيطرة الفكرية الثقافية، معناه الاعتراف أكثر من اللازم بضعفنا الفكري والثقافي، ونُشْعِر الآخر بشكل ضمني أنّنا لازلنا خلف الركب ولم نتحرر بعد من عقدة التبعية»[2] تجاه الغرب الذي يتبدى لنا بكليته، فمن ناحية الاستشراق كمنتوج ثقافي فكري، الموقف فيه، ليس بالبساطة التي تختزل تعقيدات دوافعه بما لا يسمح باتخاذ موقف منه، إذ يختصر بدوره هو أيضاً التداخل والتشابك بين الرغبة في ألّا نكون على الصورة إياها التي قدمها الاستشراق، وحقيقة ما لا نستطيع دحضه وإنكاره، وبين الاعتراف بعجزنا أمام تفوقهم الراهن، والدفاع عن حال صورتنا

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 53.

(2) أركون، مقابلة، مصدر سابق، ص 316.

اليوم بالإشارة إلى تخلفهم في الماضي، والإشادة والانبهار بعلمية مناهجهم اليوم، رفضاً لنتائج تطبيقات تلك المناهج علينا.

ان لكلّ هذه العوامل حيثياتٍ ومساربَ، دوافع ومنطلقات، لا يمكن تذويبها على النحو الذي يمكن أن تتخذه قاعدة ما، في الردّ على استشراق خاضع بدوره لتأثيرات العوامل المتعددة والمختلفة بتعدد واختلاف المستشرقين.

بيد أننا قادرون ومع ذلك على تشميل جزئي لمغالطات المستشرقين كمثل القول بأن مناهج معظمهم، كانت تفتقر إلى الرؤية التاريخية في قراءة الواقع الشرقي، كما أنّنا نستطيع التقاط عناصر تشكل نسبياً، القاسم المشترك في الردّ على الاستشراق، باعتباره رداً دفاعياً عن جوهر ما يتجوهره الهجوم الاستشراقي، أي أنّ الهجوم أملى بالمقابل على الجهة الرادة دفاعاً، افتقد إلى ما افتقده الهجوم من رؤية تاريخية، كان انعدامها محوراً لنقد أطروحة سعيد، لا بين المستشرقين، بل بين الشرقيين العرب أنفسهم: عزيز العظمة ـ صادق جلال العظم ـ عبد الله العروي ـ غسان سلامة ـ مهدي عامل، بكون «الصورة الجامدة عن الاستشراق (. . .)، تعني أنّ مادة هذه المعرفة (أي الشرق والشرقيين)، هي أيضاً جامدة، وبالتالي، فهذا يعني أن الشرق ذاته فَقَدَ صبغته التاريخية وأصبح خارج التاريخ»[1].

إلّا أنّ اللافت هنا، هو أنّ معظم منتقديه هؤلاء ينتمون إلى تاريخية ماركس، إذ يتفسر منها موقفٌ مغايرٌ لموقف صاحبي المنهج المادي التاريخي (ماركس وانجلس) من الاستشراق، وذلك لأسباب سنأتي على تحليلها في فصل لاحق.

يبقى أن نشير إلى الإيضاح الذي أورده سعيد حول سبب اقتصار منهجه على معالجة الجانب المتعلق بالشرق الادنى (المشرق العربي)، إذ يتعذّر على باحث (فرد) الدخول في سجال عميق وحكيم، إذا ما تشتت تركيزه على أكثر من نطاق، وتشذّرت اهتماماته على أماكن مترامية الأطراف (الصين ـ اليابان ↔ مصر وسوريا)، وهي التي عناها الاستشراق في دراساته، لربما يرشدنا هذا التوضيح إلى واحدة من مشكلات الاستشراق الذي شمل في توصيفاته للشرق شعوباً فيها من الاختلافات، وعندها من الفروقات، ما لا يسمح بالقول إنّ الشرق عاطفي مثلاً، لعلَّ صورة الشرق انتقلت بالعدوى إيّاها التي اقتضت اختصار تعقيدات، لا بل اختلافات الخارج (الشرق) عبر صور منمطة بطريقة هادفة إلى أن يستساغ قبولها أو التعبئة على أساسها، وذلك لتعليبه ومن ثمَّ احتوائه.

---

(1) آلان روسيون، المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية، حيرة العلوم الاجتماعية، نقلاً عن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 193.

فعلى الرغم من هذا التوضيح الذي حاذر فيه سعيد التنبيه، من أنه لم يتوسع بأطروحته إلى نقاش مرامي الشرقين الأدنى والأقصى، بقوله: «بدا أنّ جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي ـ الهند واليابان والصين وأقسام أخرى من الشرق الأقصى، لا لأن هذه المناطق غير مهمة(. . .) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى أو للإسلام في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى»(1)، إلّا أنّه عاد فوجد رابطاً بين منعزلي الشرقين (الأقصى والأدنى)، لا لأنهما متشابهان في ضعفهما، ولا بكونهما مهدَي الحضارات القديمة، بل لأنه يتوحدهما اهتمام أوروبي مشترك (إنكليزي ـ فرنسي) حول النظرة إلى الشرق، وبحسب سعيد «إنّ اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند. هذه الاهتمامات شرق الأقصوية كلها أثرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى، والإسلام والعرب»(2).

إن هذا الافتراض الموثّق بأحاسيسَ غير موثوقة، لا يكفي لإخراج تلك الصلة بين الشرقين من حيّز الاحتمال إلى حيّز التأكيد، فهناك أمورٌ أكثر وضوحاً حول ما يجمع بين الاهتمامين الانكليزي والفرنسي بالشرق، أقلّه توحدهما في الإرث التاريخي المدعَّم بوثائق، هي بمثابة بداهة لا يتنصل منها مثقفو الغرب؛ علماً أنّ في ذاك التوحد مفترقات، يجب ألّا تُغفل، بعدما تبين أثرها فاتضحت في الوجه العسكري للاستعمار الإنكليزي المختلف عن الوجه المدني للإستعمار الفرنسي(3)، أضف إلى ذلك ما ينطوي عليه الوجهان من تباين واختلاف حضاري في الرؤية،وفي كيفية الاستفادة من البلدان الشرقية.

لقد لاقى سعيد استحساناً، مثلما تعرّض لهجوم عنيف من أكثر من موقع ومنطلق، ولأكثر من سبب، أشدّها كان من المستشرق (برنارد لويس) الذي اعتقد بوجود مغالط

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 50 ـ 51.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 50.

(3) يُلاحَظ أن تأثير الاستعمار الإنكليزي مختلف عن تأثير الاستعمار الفرنسي. إذ كان يعتمد الاول (الإنكليزي) لتثبيت سيطرته، على أساليب التطويع العسكري، والقليل من الثقافة ـ اللغة التعليم الخ.. فلم يُدخِل هذه المناحي على النحو الذي أدخلها الاستعمار الفرنسي، باتباعه استراتيجية مغايرة للسيطرة، أي بالإنشباك أكثر في النسيج الاجتماعي لشعوب ظهر أثر الاستعمار الفرنسي فيها على نحو أفضل ـ أحسن من الشعوب التي كانت واقعة تحت الوصاية الإنكليزية. وفي هذا السياق، لا بدّ من مراعاة بعض الفوارق بحسب جيرار لكلرك؛ فالإمبريالية الإنكليزية ليست الإمبريالية الفرنسية. إن ما يميزها ليس الغايات النهائية بل الوسائل الإجرائية للوصول إلى تلك الغايات. لكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص 41.

منهجية لا يمكن تبريرها في أطروحة سعيد، إلّا إذا كانت تبغي إطلاق الأحكام التعسفية. «فشرقُهُ محصور فقط بالشرق الأوسط، والشرق الأوسط لديه محصور بجزء من العالم العربي، وهو إذ يحذف الدراسات التركية والفارسية من جهة، ثم الدراسات السامية من جهة أخرى فإنه يعزل الدراسات العربية عن سياقها التاريخي والفيلولوجي في آنٍ معاً، وهكذا تتقلص المدة الزمنية للاستشراق ونطاقه الجغرافي بالطريقة نفسها»[1].

إنّ في هذه الفقرة مدلولات يمكن أن تُستَنطَق رداً على كاتبها نفسه، فإذا ما أدرك لويس حقاً الاختلافات والفروقات في جزء صغير من الشرق، كيف يبرّر الإطلاقات التعميمية الموسومة في معظم الكتابات الاستشراقية؟ وإذا ما حرص على التعبير الدقيق في استعمال المصطلح، كان عليه أن يستبدل بالشرق الأوسط[2] تسميةً أكثر انفتاحاً، مثلما كان عليه أن يبتعد في نقده لسعيد عن السخط والغيظ، بأسلوب تهكمي ساخر من مغالط وجيهة عند كل باحث غير معصوم عن الخطأ، فبالأخطاء والمغالط تتأمن لغة الحوار مع الآخر، أياً كان وعيه ـ نسبه ـ منهجه ـ لغته ـ الخ.

إلّا إذا كانت معايير السجال والنقاش الفكري مشروطة بالانتماء إياه المتمحور حول الذات الغربية، في مقابل آخر، لا حقّ له في المشاركة بنقاشات هي حكر على الغرب والغربيين وحدهم، حتى وإن طال الأمر أوضاعه وظروفه، فهذا لا يؤهل مثقفيه بحسب هذه النظرة العنصرية، إلّا للاستماع والتلقي عما يجب فعله، هكذا هي نبرة «لويس» تنمُّ عن إحساس بالتعالي يشبه غرور غضب «السيد»، لا لخطأ منهجي ارتكبه سعيد، ذلك أنّ ما نشهده من نقد ونقد مضاد بين المستشرقين أنفسهم، أقسى بكثير، إنما لكونه صادراً على لسان شرقي هو بمثابة «عبد» تجرأ على التطاول، من خلال التعبير ـ «الإدانة» عمّا ارتكبه السيد (الغرب) من أخطاء.

---

(1) لويس، مسألة الاستشراق، كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. مصدر سابق، ص 169.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ برنارد لويس قد أبدى ملاحظة تقنية مهمة حول السبب الذي استدعى استعمال مصطلح الشرق الأوسط، وذلك في محاضرة ألقاها بجامعة انديانا بالولايات المتحدة الأميركية عام 1963 تحت عنوان الغرب والشرق الأوسط والتي جرى نشر بعض مقتطفات منها بعد تعريبها من قبل نبيل صبحي في مجلة الفكر العربي عدد32 ص 284. يقول لويس فيها : إن تعبير الشرق الاوسط أطلق للمرة الأولى سنة 1902 من المؤرخ البحري الأميركي «الفرد ثاير ماهان» ليدل به على المنطقة الواقعة بين الهند وشبه جزيرة العرب والخليج الفارسي، إلّا أنّ جريدة التايمز البريطانية تبنت هذا التعبير. وتبعتها فيما بعد الحكومة البريطانية، وهكذا شاع استعمال هذا التعبير إلى جانب تعبير آخر سبقه بقليل وهو الشرق الادنى (. . .) فهما من مخلفات [والكلام للويس] عالم تحتل أوروبا الغربية وسطه مستقطبة المناطق الأخرى حولها، [ويستطرد قائلاً] من أن أصل هذين التعبيرين قد بطل استعماله [بكونهما] يوحيانْ بضيق النظرة

إنّ ما أشار إليه سعيد من قوة الإنشاء والتمثيل الغربي للشرق، يندرج في سياق تحليله للعلاقة العضوية التي تربط الثقافي بالسياسي، باعتبار أنّ دراسته «تطرح نفسها بوصفها خطوة لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم غير العربي في هذه السياسة، بل نحو فهم قوة الانشاء الثقافي الغربي»[1] المتأدلج بالاعتقاد السياسي الرامي إلى الوصاية على كل من هو خارج دائرة الفهم السياسي للغرب، وذلك لتعليمه فنَّ تسييس أموره المعدومة خارج دائرة فهمه هو، وبحثه هو للارتقاء صعوداً من ريفيته البدائية، تطوراً نحو مدينية الغرب الحضارية[2]، إذ إنّ التمييز الثقافي وفصله عن السياسي، لا يعنيه سعيد، ولا يقصد منه نفي العلاقة التي يتشكل منها المناخ الأيديولوجي، أو الوعاء الفكري للأداء السياسي في المجتمعات الغربية المشبعة بعداء تاريخي منذ أن كان للشرق حضورٌ لافتٌ ومهمٌ في الغرب.

فبدلاً من أن تلغى صورة الشرقي المنمَّطة بنماذج قديمة، يجري تعزيزها يومياً عبر توظيف أحدث التقنيات، من وسائل إعلام وغيرها، لتغذية «تاريخ التحيُّز الشعبي ضدّ العرب وضدّ الإسلام في الغرب»[3].

إنها لمفارقة مدهشة في هذه المعادلة التي يتعايش فيها تطورٌ هائلٌ على مستوى صيرورة علاقات الغرب في الداخل، تلك التي أنتجت حداثته الحضارية، من جهة، وتخلُّفاً على مستوى علاقاته مع الخارج التي تتبعها سياسته الخارجية من جهة ثانية.

يبقى السؤال:

إلامَ يحتكم الموقف السياسي في الغرب إلى آراء مثقَّفيه التحرُّرية؟ أم إلى المنغرس العدائي في أذهان شعوبه؟ وهل من تأثير يذكر لمواقف المفكِّرين والباحثين الكُثُر الذين تصدَّوا فشاكسوا العلاقة الحميمية بين السلطة والعموم؟ أو هل من صدى للذين عاكسوا مراراً التوليف الأيديولوجي المعمول به في الغرب؟

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 57.

(2) إنطلاقاً من مفهوم التقدم، انتقد ليفي ستروس ثنائية الفكر «المتحضّر»، والفكر «غير المتحضّر»، وهي ثنائية أفـرزتها المعرفـة الغربية في إطـار اعتبارهـا التقدم ارتقاءً خطياً في مـدارج الزمـان وارتقاءً وحيـد الاتجاه صوب هدفٍ معين(...) فمفهوم التقدم تسنده نظرة تاريخية تعتبر لحظات التاريخ لحظات في تطور عام، وهذا ما جعل ستروس يثور على التمييز الشائع بين «عقلية بدائية» وأخرى «متحضرة»، فالفكر البدائي يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية الحاضرة. سالم يفوت، حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي، بيروت 1989 ، ص 72.

(3) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 59.

الامتياز السياسي للاستشراق

يبدو أنّ ما وقع عليه اختيار سعيد (خطاب بلفور أمام مجلس العموم البريطاني سنة 1910) في مستهَلِّ بحثه عما يكتنه الاستشراق، ليس اعتباطياً، لا سيما وإنّ بلفور لم يُعدَّ ـ يكن اسماً عادياً في تاريخ العلاقة الاستعمارية الغربية بالشرق، فأضحى صفة لسلوك سياسي، تَعَنْوَنَتْ بنتيجته مجريات الأحداث الراهنة في الشرق الأوسط، فمن هذا الاختيار تحددت أرضية الموقف السعيدي من العقلية تلك التي أملت مثل هذا الأداء السياسي المستخف والمستهزئ بشعوب المشرق العربي، وأيضاً من هذه المحصّلة المتفق عليها كبداهة فاضحة بوضوحها، شرع هو في التفكيك البنيوي للخطاب الاستشراقي من منظور أكاديمي لن يُعْفيَهُ من انتمائه العربي، مثلما لم يمنعه بحثه النظري من أن يتبع أسلوباً أدبياً تكسر فيه الزمن وتداخل بين الماضي والحاضر، مثلما دأب عليه كتّاب الرواية الحديثة.

إنّ لتجليّات الفعل السياسي هذا، أساساً أيديولوجياً نابتاً من حقل استشراقي يمتد على مساحة تتسع لكلّ ما تذهب إليه خيالات الدهشة مما هو غريب وخطر في آن، فالمكتوب الاستشراقي شاهدٌ على ما لم يجاهر به قول المستشرقين صراحة، فاتضح بالتجربة العملانية، أي في طريقة تعامل السياسة الغربية مع شؤون الشرق.

من هذا المنطلق، ورغم إعلان سعيد في المقدمة من أنه لا يرمي إلى الكشف عن الوجه السياسي للاستشراق، إنما لانشباك السياسي بالثقافي علاقة هي الهدف، ومع ذلك، وجد نفسه مقحماً بما هو سياسي بامتياز، لا لأنه يستهوي تعرية الخطاب السياسي، إنما لأنّ السياسي يعلن بوقاحة، عما ينطوي عليه الحياء الثقافي من مواقف ضامرة في مدلولات التنظير الاستشراقي. ومن منطلق آخر، فالخطاب السياسي عند بلفور محكوم باعتبارات مضادّة ومتناقضة تماماً عن منطلقات سعيد، لا لأنها منطوقة بلسان غربي مختلف بهويته ـ انتمائه فحسب، إنما لكون الاختلافات الحاصلة بين طبيعة الشروط العملانية لإدارة بلفور السياسية من جهة، وطبيعة الأدوات المفاهيمية ـ النظرية لسعيد الباحث الأكاديمي في حيثيات الحدث السياسي من جهة ثانية، غير متكافئَيْن، ومع ما لموقع هذا الأخير من حظوظ وافرة في ابتعاده إلى المسافة التي تجعل من تقييم الوقائع أكثر عقلانية، إلّا أنّ لمعايير الفعل السياسي مسطحاً آخر، عليه تقاس أمور، لا تهتم إلّا بما يؤمِّنُ النجاح في إدارة سلطته السياسية.

إننا لا نبغي من هذا الفصل، التبرير لتحليلات سعيد النظرية، ولا لتطبيقات بلفور العملانية، فسعينا ينصبّ على ما تتحدّد به هذه العلاقة المعقدة وغير المتكافئة بين كلا

الاهتمامين، ذلك أنّ تعقيداتها تتأتى لا من تقييم ومحاسبة النصّ السعيدي لفعل بلفور السياسي على أرض الواقع، فالنتائج تكفلت بذلك، إنما لمغايرة حقلي المعرفة، بين من يستلبه انشغال إداري مختلف بكل جوانبه عمَّن يتخذ من هذا الانشغال مادة بحث لما يدعم أو يدحض افتراضه النظري.

من هذا الباب، يستعرض سعيد نصوص بلفور المكتوبة بلغة مشبعة بتعابير الاستعلاء الغربي على دونية الشرق. بالرغم من إصراره المتكرر على أنّ «القضية ليست قضية فوقية أو دونية»[1]، يُظهر في هذا التكرار معانيَ تشير إلى ما يتحمله النص آلبلفوري من دلالات، تؤكد عجزه على ما ينفيه بزعمه «نحن نعرف حضارة مصر أفضل مما نعرف حضارة أي بلد آخر، نعرفها من أغوار التاريخ. . .، إنّ الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تُظهر تباشير القدرة على حكم الذات. . .، غير أنّك في دورات القدر والمصير لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسس بدافع من حركتها الذاتية»[2]، وعلى ما في هذا الكلام من افتراء وتشويه ناجم عن قصور معرفي عند بلفور لصيرورة تاريخ المشرق العربي القديم، إلّا أنّ فيه شيئاً من الحقيقة المقتصرة بنظر سعيد على «المعرفة بنوعيها الجامعي والعلمي، التي ورثها كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث»[3]، فإذا ما تمثّلنا بالأسباب الذرائعية نفسها التي أملت على بلفور انتهاج ما يُمكِّنه من اتخاذ مواقف سياسية مجدية ـ نفعية في التعامل مع الواقع في لحظته الراهنة، ندرك ساعتئذ، زاوية الاختلاف ـ الخلاف، بين وجهة النظر السياسية غير الآبهة بالحقائق التاريخية التي تَحُوْل دون تحقيق غائية نجاح خططها العملانية، وبين الوجهة النقيضة المهتمة بالنظر إلى أفاعيل السياسة من زاوية أخرى، أي من مغايرة تسمح لها بالتسامي للإحاطة بكل ما تفتقده المعمعة السياسية.

أضف إلى ذلك أنّ واقع المجتمعات الشرقية (العربية الإسلامية) لم يكن على أحسن حال على الصعد كافة، فرداءة أحواله، جذرت الصورة المسبوقة على ما أسند عليه بلفور معطياته عن الأمم الشرقية، ما جعل منطق خطابه ينسجم في الربط بين المقدمات والنتائج، فمثل هذه الصورة (عجز الأمم الشرقية المتخلفة)، يلزمها مثل تلك الوصاية من قبل أمَّته المتمرسة بالإدارة الذاتية (الاستعمار) ـ العارفة لما يجب فعله من

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 65.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 64.
(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 69

قبل الغرب تجاه الشرق، وما دامت تعرف، فهي المؤهّلة لأن تمارس سلطتها، فالمعرفة هي سلطان السيطرة، حتى إنّ «ضرورة الاحتلال البريطاني [يقول سعيد] يرتبط في ذهن بلفور بمعرفتـ«نا» (البريطانيين) لمصر، لا بالقوة العسكرية، أو الاقتصادية بالدرجة الأولى، وموضوع معرفة كهذه هو،طبعاً، [يضيف] عرضة للاكتناه المتقصي، وهذا الموضوع هو«حقيقة» قد تتطور، أو تتغير، أو تتحول بأي صورة كانت. . .، ولكنها مع ذلك تبقى جوهرياً بل حتى وجودياً (أنطولوجيا) ثابتة»[1].

فمن معادلة فوكو الفلسفية معرفة/ قوة، يستعين سعيد بمبضع تشريحه للنصّ البلفوري، كاشفاً عما يتخفى خلف طبقته الإبستمية (Epistémé) من تمثيلات كامنة في مدلول العبارة «معرفة» تلك التي تتمظهر براءتها في ما يتبطنه النصّ الاستشراقي من معانٍ تُقصي ما لا يتفق وحاجتها إلى التمظهر بزيّ مقولات، منها يستمد الخطاب سلطته ـ قوته الآيلة إلى وضع بلفور خارج نطاق المماحكة السياسية في خطابه الشارح بحياد مزعوم لتلك الأوضاع المبسوطة أمامه كما لو أنها تفسِّر نفسها بنفسها.

إنّ اعتراض سعيد على هذا السياق، المنظومة فيه تحليلات «بلفور» و«كرومر»، يرمي إلى تفكيك «مجهري» في نسق توليفهما بين ما ينبغي أنْ يكونه الوضع، «علاقة بريطانيا مع مصر»، مع ما هو قائم في بلدان لا صيرورة ولا تبدّل في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، فيتجوهرها حقيقة، هي بمثل ما انتظمه تصورهما، لما يجب فعله في تلك الأمم الشرقية.

إلَّا أنّ أكثر ما يجب أن يستوقف سعيد، كان وجهة الخطاب السياسي عند بلفور، فكلامه موجَّه إلى جمهور الغرب لا الشرق، حتى وإن أُطْلِعَ عليه الشرقيين، فلا أهمية لذلك، إذ إنّ بداهة تفوقه أسقطتهم من الحسبان دوماً، وبحسب سعيد «إذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين مباشرة، فما ذلك، إلَّا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله»[2]. مع أنّ في هذا الكلام مقدرةً هائلةً على المجاهرة بأحقية تمثيله (بلفور) لشعوبٍ لغتها تختلف عن لغته، ومع ما فيها من إحساس يؤكد على ما يترسخ في وجدانه من تفوق أسبق على فبركاته الإنشائية المحكومة بغاية سياسية يستنجدها من جمهور الغرب، إلَّا أنّ أكثر ما فيه هو إضافات مطلوبة في صياغته لخطاب يرمي منه إقناع الذوات الغربية بضرورة الإجماع الغربي حول

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 64.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 66.

الاستعمار، لكونه يعود بالنفع لا على أمته فحسب، بل على الأمم الشرقية العاجزة، بقوله: «أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق! في ظني أنّ ذلك خير، نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب، مع أنّنا فيها من أجلهم، نحن هناك ايضاً من أجل أوروبا كلها»[1].

يُفهم من هذه اللغة، ما يدلنا على كيفية تعاطي ساسة الغرب مع جمهورهم، مثلما يمكن اعتماد هذا التدوين كاستمارة لتأريخ المستوى السياسي في الغرب الذي كان منتصراً، إلى مفاهيم تحررية هي على طرف نقيض مع ما كانت تمارسه السياسة الغربية في البلدان الشرقية.

حتى إنّ المبالغة في تشويه صورة الشرق والشرقيين يمكن أن يكون له اعتبار في سياسة الغرب الداخلية، ولربما جاءت تلك الافتراءات ضمن السياق السياسي لتسويغ ما لا يقبله الوعي الغربي من تسلط عاش مرارته وخَبِرَ نتائجه أكثر من مرة؛ ولكون السياسة لا تُعنَى بالأسباب إنما بالنتائج، فالنجاح السياسي لربما أفضى إلى التعتيم على الأسباب التي تُعيق...، حين تُستبدل بها أسباب تتيح ما يرمي إليه الساسة الغربيون، فكيف إذا كانت حجة الاستعمار لا تتطلب إلّا جهداً ضئيلاً، لإبراز ما انطوى عليه الخطاب الاستشراقي مدّة كافية لتصوير الشرقي في أنماط، أخرجته من سياق التطور التاريخي، متوحداً، ثابتاً أمام عدسة مصوريه؟!! حتى وإن لم يكن لصورة الشرقي من سمات محددة في الإرث الاستشراقي المُتَّهم بمسؤولية ما لا يشترطه الفعل السياسي «لكرومر و بلفور».كان الأجدى بسعيد العمل على فصل الانشباك الموجود أصلاً بين ميدان المعرفة الاستشراقية الخالصة من علائق منفعة المستشرق السياسي، عن ميدان الأدلجة والتوجيه السياسي المغاير من حيث اهتمامه بالمعرفة، بقدر ما يعنيه المردود المباشر من ذاك الاهتمام، خصوصاً وإنّ أحد أغراض كتاب سعيد (الاستشراق ـ المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء)، «هو أن يمثل على الاستشراق، ويوضحه، ويحلله ويتأمله، من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية»[2].

يبدو أنّ قوة افتراض سعيد لمعادلة إنشاء الغرب القوي لشرق ضعيف، أشدّ من انشاءات الغرب الثقافية نفسها، إن لم نقل توازيه في هذه العلاقة الناظرة إلى الغرب من منظور مضاد كلياً، يحذو فيه حذو الاستشراق بالعكس، أي بالدفاع عن ضعف شرقه، نقداً لقوة إنشاء المكتوب الاستشراقي في الغرب، من دون أنْ يعرّج على ذكر الأسباب

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 65.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 71 .

والعوامل الذاتية الأخرى، تلك التي أسهمت في إنشاء مثل هذه العلاقة، غرب قوي/ شرق ضعيف.

علماً بأنّه يدرك هو «أنّ العلاقة الأساسية لمبررات سياسية أو ثقافية، بل حتى دينية، كانت قد عوينت في الغرب، وذلك ما يعنينا هنا [والكلام لسعيد] بوصفه علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف»[1] ولأن منتوج الغرب السياسي ـ الثقافي، وحتى الديني عن الشرق مولود من كنف هذه العلاقة الأساسية، ليتبرر نشوء الاستشراق من تلك العلاقة غير الإجرائية، إنما لمجرياتها التاريخية أسباب إضافية تقع خارج نطاق فعل الاستشراق، ذلك أنّ الاعتراف بها، يوضح ما أضافه الاستشراق من تشويهات وتحريفات على ما هو مشوَّه ومعوجّ أصلاً في واقع الشرق المسؤول عما تأسس في هذه العلاقة غير المتكافئة، مثلما يسهّل قدرتنا على معرفةٍ لا تكتنه الاستشراق، إنما تتبع صيرورة مفاعيل تلك العلاقة على المستشرقين (كتّاباً ـ سياسيين ـ رسامين إلخ)، اللهم إلّا إذا كانت مفاهيم الاستشراق متينة ومتسقة على نحو لم تسمح لسعيد ولا لغيره أن يعالج ـ يناقش هذه الظاهرة بالتجرد إياه المطلوب من باحث منفعل بقدر ضئيل، لا يمنعه من التمثل بكلا الموقعين المتقابلين ـ موقف الاستشراق والموقف منه، غير أن سعيد يعترف «إنّ هذه المفاهيم، مثل أي طقم من الأفكار المتينة القادرة على الاستمرار، تركت أثرها على البشر الذين سُمُّوا شرقيين، كما تركت أثرها على أولئك الذين سُمُّوا مغربيين أو أوروبيين غربيين»[2].

ونظراً لكونه شرقياً يعيش في الغرب، ولأنه عانى بالضرورة من مرارة هذه العلاقة المفترضة بين دونية الشرق وفوقية الغربّ، فأثر تلك العلاقة كفعل يومي مباشر عليه، كان أكثر وقعاً من مفاعيل مفاهيم وأفكار الاستشراق على من هم من جبلته وهويته، يعاني من سلوك شرقييه ـ شرقه المتمثل لا بالرفض والرفض المضاد فحسب، إنما بواقع التشرذم والتفتت السياسي الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية، وهذا ما لا يعود مردّه إلى التخطيط المؤامراتي المطلق من قبل الغرب، فهناك أسباب ذاتية أظهرها المستشرقون بصورة كاريكاتورية مبالغ فيها أحياناً، حتى إنّ اختلاقهم لبعض المواصفات المنساقة بتلوين فسيفساء النمط الشرقي، يشير إلى ثبات المنحى الفكري للاستشراق الصامد بتجذره الأيديولوجي أمام تبدلات وتحولات المقتضى التاريخي، بحيث إنّ اختلاف وتعدد مفكريه لم يغيِّر أو يبدل نمطه، إنما أضفى على وحدته تنوعاً، لم يخرج

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 71.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص73 .

عن السياق العام لمنحاه المتمأسس بطريقة جعلت من أية محاولة لاختراقه أمراً عسيراً، لأن انشداد أواصر مفاهيمه اتسقت على نحو جعله سمة من سمات انتماء الغربي إلى هوية، كل من ينقضها ينكر أسباب انتمائه إلى تاريخ من انبناءات وعيه الناقض هذا.

إنّ حفريات سعيد الرامية إلى إظهار دعائم الجبلة الاستشراقية، كشفت عن ترسانة من المفاهيم والمقولات المنمطة على أسس راسخة في وجدان الإنسان الغربي، حتى إنّ مكتسبات هذا الأخير الفكرية والثقافية لم تزعزع تلك الأسس، بل انعقدت مع حصيلة الفعل السياسي البارز في الحيز الإجرائي، لكرومر وبلفور وغيرهما من الإداريين، بعدما «خضع حتى أكثر الكتّاب روعة خيال مثل فلوبير ـ ونرفال، وسكوت، لضوابط مقيدة فيما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق، إذ إنّ الاستشراق كان في نهاية المطاف، رؤية سياسية للواقع»[1].

ما يعني، أنّ مواربة الشذرات الإبداعية في نصوص هؤلاء الكتّاب، تصوّبت في نظره بالرؤيا السياسية للواقع، وهذا ما تبيّن أثناء محاولته الولوج في الثقافة الاستشراقية، إذ وجد نفسه أمام تجسيدات سياسية قوية إلى حدّ، سمحت بضبط ما تؤول إليه اللغة الوصفية في خيال الشعراء والروائيين المبدعين عن الشرق، حتى إنّ الجانب الأكاديمي للاستشراق، خضع هو أيضاً إلى ضوابط سياسية، بعدما تكبل باعتبارات جدوى الفعل السياسي عند المقررين المدعَّمين بتوصيفات عدائية، تَشَكّل منها وخلالها التراث الاستشراقي، على الرغم من أنّ العداء التاريخي للشرق له دوافع وأسباب متعددة لا يمكن اختزالها في ما آلت إليه المرحلة الأخيرة من الاستشراق، الذي عمل على توليف الشعور بالخطر من عظمة فتوحات العرب المسلمين للأندلس، بالتعبئة والتجييش لاستثارة الشعور بالتفوق، بعدما تقهقرت الدولة العربية، فتداعى الخطر وحل مكانه اطمئنان إلى ما يجب فعله للسيطرة على ما كان يشكّل قديماً مصدر تهديد للغرب، فأصبح يشكّل مصدراً لتسويغ تفوقه على الأصعدة كافة.

لقد تآلفت العلاقة بين المصدرين في خطاب استشراقي، تأولت فيه الحقائق التاريخية من خلال توصيف دعا إلى ما يعزز تفوقه بالهيمنة على الموارد الاقتصادية للشرق. ولهذه الغاية، كل ما جاء في الخطاب الاستشراقي كان حاجةً، فمن ضرورة تدعيم البنى الفوقية كانت الضرورة لتحقيق مبتغى البنى التحتية، والعكس.

ولربما كان الحيِّز الثاني هو الأهم والأوضح في ما تغلّفت به نوايا كيسنجر

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 74 .

المعرفية حينما قال: «لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية، أما هم فلم يكن لهم ذلك»[1]، إذ لم يتغير الخط البياني للاستشراق الممتد بحسب سعيد حتى كيسنجر، بعدما استنطق مقولاته فوجدها تصب في مصب الأهداف السياسية لبلفور وكرومر، مع أنّ معطى شرق بلفور ليس واحداً، بعدما تغير واختلف (إكتشاف النفط العربي) عن شرق كيسنجر، تماماً مثلما تغير الوعي العمومي في الغرب بانتصار شعوبه لمفاهيم فرضت على سياسييه التخلي عن أساليب وصايتهم العسكرية (ما حصل في الجزائر مثلاً). وهذا ما كان من شأنه أن يفرّق بين أطماع الخطاب الاستشراقي لبلفور في الهيمنة الاجتماعية الاقتصادية السياسية، والأطماع الاقتصادية السياسية البحتة لكيسنجر، فإن لم يلحظ سعيد هذا الاختلاف في المعطى بين بلفور وكيسنجر، فمردُّ ذلك يعود إلى فرضيته الآيلة إلى إثبات ما يكتنهُه الاستشراق من ثبات بمثل ما أظهرته استقصاءاته التي تشبه تنقيبات الاستشراق المسبقة عما يؤكد فرضية تفوُّقه على شرق متخلف.

هوية الاستشراق ـ جغرافيا تخيلية

يستكمل سعيد بحثه عن الدوافع الخفية لتكوّن الاستشراق كوجه من وجوه هوية الثقافة الغربية المتموضعة إزاء شرق متشرنق ضمن حدود جغرافية، أذابت كل ما يعيق رسم حدود المقابلة بين غرب دارس وشرق مدروس، وهذا جرى إما من خلال نصوص ورثها أغلب المستشرقين عن قدمائهم المتأخرين على القرن التاسع عشر[2]؛ وإما من مؤثرات الأحكام القيمية الجاهزة في أساليب التنشئة المعممة عن الشرق، وفي كلتا الحالتين، انبنت عمارة الاستشراق الحاضرة على دعائم من حكايا الماضي العدائي المتخلف عمّا صارته القارة الأوروبية بعد قرون من الزمن؛ ذلك أنّ الصلة بين حاضر الاستشراق الجامعي وماضي الحكايات الوصفية، يتوثقها رباط الخيال السارح في مجاهل أرض تحتمل غرابتها كل ما يخطر على بال البعيدين عن الشرق؛ والبعد هذا، لا يقف عند حدّ اختلاقه لما هو غير مألوف، إنه المسافة التخيلية لتمايزنا عنهم ـ تمايزهم عنا، وأكثر من ذلك، يذهب سعيد إلى «أنّ الجغرافيا والتاريخ التخيُّليَّيْن يساعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حدةً وتوتراً عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هو لصيق به،

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 77 .

(2) يشير سعيد إلى أنّ الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي، لم تُولَ اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون: سعيد،الاستشراق، المصدر نفسه، ص 82 .

وما هو قصيٌّ عنه»[1]. فانطلاقاً من هذا المجال الواسع في تصورات الغربيين البعيدين في الزمان والمكان، بابتكارهم ما يقرّبهم من ملامسة تخيلاتهم، تتولد المعرفة عن الشرق، ذلك أنّ العلاقة بين الحدود التخيلية والحدود المعرفية الخالصة، لا تنفصل حينما تبتعد مسافة الشرق عن الغرب بمساحة مليئة بمثل هذه الفوارق الجاعلة من المقاربة العلمية بينهما أمراً صعباً، لأنّ الوصف من دون تفحُّص ظروف الموصوف، يسمح باختلاق إضافات هي بمثابة نعوت تجاري سهولة وجود شرق ليس مثلنا ـ مثلهم.

بهذا المعنى، يعتبر «سعيد أنّ المعرفة الإيجابية الآن من قِبل باحثين متخصصين، لم تنفِ نفياً فعالاً المعرفة التخيلية ـ الجغرافية والتاريخية»[2]. لذا يمكن القول، إنّ مسؤولية الأطروحة الاستشراقية للباحثين الغربيين، لا تحتمل كل ما ابتدعه الخيال العمومي في الغرب، حتى وإن كانت مشاركة أو منبثّة فيه.

وإذا كان في الأمر صلة بما لم يقله هؤلاء المثقفون، فقد تكفلت به أقاويل العموم الأقوى والأمضى مِن تنظيرات مَن أراد التصويب بغير الانخراط في ميادين مؤسساتية فعالة لجهة التأثير على مشاعر عدائية يتجذرها عمق تاريخي، تستدعي معالجته أكثر من مكتوب، إذ إنّ السبل الناجعة لزعزعة تلك المشاعر تحتاج إلى المشاركة الدؤوبة في منابر أيديولوجية كوسائل الإعلام المرئي والمسموع، تلك التي يصاغ من خلالها اليوم، ما كان وقفاً على مكتوب المراحل القديمة، ذلك أنّ مهمة مثقفي الحركات والتجمعات الداعية للإصلاح والتغيير في الغرب تكمن اليوم في البحث والتفتيش عن مكمن قوة مغالط الخطاب الاستشراقي القديم.

فلكي تتقوَّم الاعوجاجات التاريخية في هذا الخطاب، يجب التفكير بأدوات وآليات جديدة، قادرة على أن تخترق الثوابت المترسخة في المعتقد عن الشرق؛ لا من تقدم أو نخبوية موقع المتخصص الأكاديمي على وعي العموم، إنما بالسعي إلى توليف أسباب تقدمهم (المعرفة) وجعلها تتسق مع مدارك الآخرين؛ لأنّ الفرق بين تخصص المستشرق الأكاديمي، وارتجال المستشرق السياسي، هو فرق، بين مدلول من لا يريد ما أرادته الاستدلالات السياسية الرامية إلى التوجيه والتعبئة، بما يصب في خدمة الانتفاع مما هو موجود، من جهة، وما تبغيه السياسة من مطامع مباشرة، من جهة ثانية.

فممّا لا شك فيه، أنّ سعيد مدرك للفوارق بين الدال والاستدلال، أي بين مدلول من لا يقصد بانحيازه إلى ما ينتمي إليه، وما استدلت به منافع التوظيفات السياسية المقرّرة سلفاً.

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص85 .

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص85 .

لذا، تقصّى سعيد أوجه التناغم المفترض في هذه العلاقة الجدلية المعقدة بين كلا الاهتمامين، من دون أن يولي جهداً للفصل بين أوجه الخلاف، أو بين طرفي العلاقة المنعقدة بنظره على نتيجة متلاصقة بقوة، دفعته إلى تتبُّع صلة التناغم، لا التنافر بين نوايا المختلفين.

ورغم قلة من خالف القاعدة العريضة للتصورات المنمطة في الاستشراق، إلَّا أنّهم موجودون، فالاعتراف بهم، والوقوف عند رأيهم، يساعد كثيراً في الارتكاز على سند (شاهد من أهله) داعم للموقف المناهض، شرط ان يُبرز بطريقة ندية لا عرضية. إلَّا أنّ سياق البحث السعيدي لم يعوِّل على من طمستهم أتربة التيار الاستشراقي المهيمن، لكونهم أقلية، أو لأنهم خارجون عن سياقه العام، مثلما لم يأت على ذكر الجوانب غير السلبية، مثل تلك الحقائق التي يتطابق وجودها مع ما كان موجوداً في الشرق من وقائع يجب الإقرار بها على مرارتها، لئلا نقع في فخ الانتقاء والإقصاء.

والملاحظ هنا، هو أنّ سعيد لم يطلق العنان لبحثه، فتمسك بمعادلة فوكو الفلسفية (المعرفة/ القوة)، لكونها ميزاناً صالحاً لقياس المنسوب القيمي للاستشراق، فكانت هذه بمثابة كابح للذي لا يمكن قياسه عليه، رغم أنّ تنوع الرؤية، وتعدد المواقف الاستشراقية يجب أن يُفضيا به إلى حقل منهجي أوسع، أي إلى عدم اختزال الاختلاف بين المستشرقين، لكي تتطابق أو تتوحّد مع ما يمكنه القياس على ما يعتقد بصلاحه.

صحيح هو القول بأنّ العلاقة إشكالية بين الحقائق التاريخية ونماذجها ذات الانزياحات السردية أو الخطابية، بحسب ما تقوله مدرسة فوكو؛ غير أنّ هذا لا يحتمل المغالاة في طمس وجهَي العلاقة (فعل ـ أنا فاعل) وإنْ كان طغيان طرف على الطرف الآخر ـ يجعلها غير متوازنة، إلَّا أنّ وجود الطرفين، شرط ضروري في لعبة إقصاء ما في الفعل، لصالح أنا الفاعل، والعكس، وعلى رغم «أنّ الخطابات التاريخية [الاستشراق منها] تابعة بشكل متشابه لنطاق واسع من البنى السردية والبلاغية المختلفة»[1]، إلَّا أنّ البنى السردية لا تتكون ما لم تكن في مواجهة وقائع، أي إزاء حقائق تقع خارج نطاقها، وإن تمت صياغة تلك الحقائق عبر ما في بنية الأنا من اشتياقات ـ رغبات ـ مكونات ـ إلخ، غير أنّ هذه العوامل تبقى في المقابل، إزاء موضوع خارجي لا يقتصر على موروث الصورة المكتوبة أو المرسومة عن الشرق، أي إزاء واقع موجود على نحو فيه شيء من موروث الصورة تلك التي مهما حرّفت وشوّهت، إلَّا أنها لا يمكن أن تختلق كل ما هو غير موجود.

---

(1) نوريس، نظرية لا نقدية، مصدر سابق، ص 129.

من هنا، نجد أنّ الحدود التخيلية للجغرافيا الشرقية في الذهن الغربي، ذات صلة وثيقة بعقدة الغرب من تفوق الشرق القديم، رغم أنّ المهزوم والمنتصر يلتقيان دوماً عند نقطة المبالغة في رسم صورة ممسوخة عن الآخر، يُضفى عليها سمات ليست موجودة عند كلا الطرفين (كالأحكام المطلقة: شرق كسول ـ متخلف، غرب فاجر ـ فاسق).

وإذا كان «الأساس العام للفكر الاستشراقي يرتكز إلى جغرافية خيالية، ولكنها ثنائية خطيرة تقسم العالم شطرين غير متساويين، أكبرهما، وهو الشطر «المختلف» يدعى الشرق، ويُدعى الآخر الغرب»[1]. فعالم المتخيل يرتحل من حيث، «والحيث» هذه ليس من فراغ عالمها، إنما ترتبط هي بأساس موضوعي ليس من صنعها، ولا من صنع صنّاعها (المستشرقون). بل من مغايرة عالم الشرق واختلاف حيثياته عن ظروف عالم الغرب وحيثياته؛ فالاختلاف بين العالمين الغربي والشرقي هو في الواقع أبعد من أن يُدرك من خلال سببٍ بعينه، ولا من خلال بعد جغرافي أو تاريخي، فهو إذاً ليس اختلافاً، بين صقيع ـ سهول ـ تقاليد ـ لغة ذاك، عن حر ـ صحراء ـ عادات ـ لغة هذا، فحسب، إنما هو اختلاف بين موجبات تكوّن الأمم والحضارات...

إنّ ما أعطى هذا الاختلاف طابعه التخيلي، ربما الاختلاف في المقدسات الدينية، مع ما تنطوي عليه الديانات من مدلول غيبي يحتمل كل ما يخطر على بال المتخيلة.

من هنا، كانت الديانة الإسلامية لشعوب الشرق الأدنى، بمثابة (الشعرة التي قصمت ظهر البعير)، لا لأنها فقط بدعة وتجديف على مسيحية أوروبا، بحسب مزاعمهم القديمة، إنما لكونها رمزاً للرعب والتهديد، بعدما وصلت فتوحاتها إلى القارة الأوروبية. وفي هذا السياق، اعتبر سعيد «أنّ الإسلام أصبح «صورة»، والكلمة لدانييل، غير أنها فيما تبدو لي [السعيد] تنطوي على دلالات مهمة للاستشراق بشكل عام ـ لم تكن وظيفتها أن تمثل الإسلام في ذاته، بقدر ما كانت تمثّل الإسلام للمسيحي القروسطي»[2].

إنّ ما تمثل بالإسلام ليس فقط مشهد جيوشه الزاحفة نحو القارة الأوروبية، ولا بصورة التجديف على صليب المسيحيين، فحسب، ذلك أن العلاقة التاريخية المتوترة بين الشرق الأدنى وأوروبا، جعل من الإسلام مظلة للاختلاف الأيديولوجي الذي كان مسبوقاً بشروط وافية للافتراق الأيديولوجي عن «آريبي» الغرب؛ وهذا يعني، أنّ منشأ الاستشراق كان محكوماً باعتبارات الدفاع الهجومي على ما كان «ندّه» (الشرق)، أي على ما كان

---

(1) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1983، ص36.

(2) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 90.

موجوداً بقوة إزاء الغرب. هذا ما لم يلحظه سعيد في نقده لاختلاقات الاستشراق الرامي بنظره إلى شرقنة الشرق، وهذا مردُّه إلى سهولة اختصار تعقيدات التمرحل التاريخي للاستشراق، وصعوبة التقاط التمفصل التاريخي في تحولات الخطاب الاستشراقي، حتى وإن تنمّط الاستشراق بالطريقة إياها لتنميط الشرق، هذا من شأنه أن يطلق أحكاماً أخرى رفضها سعيد بشدة، فكان أنْ جعلها محور نقده للاستشراق، وعلى العكس من ذلك، إنّ الدخول في تفكيك التداخل والانشباك بين الثابت والمتحول، قد يساعد كثيراً على تجنب التوصيف الشمولي لحقل الاستشراق الواسع والممتد إلى حيث لا يمكن إخضاع تنوعه وتعدده إلى ما تؤول إليه فرضية سعيد عن استشراق موحَّد، في مؤدى أساليب معرفته السلطوية عن الشرق، إذ يمكن التوصل إلى عكس هذا الاستنتاج، إذا ما انطلقنا من فرضية المستشرق آلان سيوران المغايرة: «إنّ إقامة الذات مسافة عن ذاتها، هي التي تفسح الإمكانية في الساحة الثقافية العربية لإقامة الفصل بين المستويين كليهما اللذين يشكلان الاستشراق (أي المستوى المعرفي/ والمستوى السلطوي)»[1].

إنّ فهم الالتباس في علاقة هذين المستويين، يذهب بنا إلى القول بوجود اختلاف واسع بين المستشرقين، بغض النظر عن ثوابت تصوراتهم السابقة على أبحاثهم تلك المتحركة إما باتجاه تكريس ذاك التصور عند البعض، وإما باتجاه قياس الحقائق والوقائع على ما في أذهان البعض الآخر من تصورات قد يطرأ عليها تغيير، يأتي هو في سياق صيرورة تطور الأدوات المنهجية للاستشراق، وفي هذا الصدد، يتتبع سعيد ما يؤكد ثبات الاتجاه الأول، لكونه يُعزِّز افتراضه الآيل إلى وصفه المبدئي للاستشراق بأنه «حقل متفقّه محسوسية» جديدة، فالحقل هو غالباً فضاء مغلق، ومفهوم التمثيل هو مفهوم مسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله»[2].

إنّ هذا القول يدلنا على معانٍ، لا تتعلق بتخصصه (أستاذاً للأدب المقارن)، إنما تتعلق بمدار الاستشراق المتشعب إلى حيث لا يمكن تناوله، إن لم يتمسرح بطريقة تختزل اتجاهاته كافة.

حتى إنّ فضاءه ليس مغلقاً على النحو الذي أراد فيه سعيد اختصار حقله المترامي إلى أبعد من دائرة نطاقه الجغرافي المفتوح عبر قناة السويس «الدولسيبسية»، فإن صحّ هذا، كان يترتب على شق هذا المنفذ، انشقاقاً عامودياً بين أنصار هوية الاختلاف الجغرافي من جهة، والتاريخي، من جهة ثانية.

(1) آلان روسيون، العلوم الاجتماعية والاستشراق، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 219.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 92.

إنّ ما نناقشه لم يقله سعيد مباشرة، بل تضميناً، أي من خلال إعطائه الحيّز الجغرافي مجالاً واسعاً، دفعنا به إلى حده الأقصى، بغية استخلاص ما يترتب على انعدامه. على كل حال، لم يهمل هو في أطروحته الشاملة، تلك الافتراضات التي احتمل نقاشه هو بها، فتم ذِكْرُها بشكل عَرَضيّ، كالقول «ليس ثمة ما يثير الجدال أو يدعو إلى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش، فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك، وبين كل بني البشر [أو بقوله] إنّ الثقافات كانت دائماً تميل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحولات كاملة»[1].

إذ لا يكفي عرض هذه الكليشيهات العامة لتصبح حكراً على الاستشراق وحده، ولربما تمَّ ذكرها بهدف إلقاء اللوم على من ترجم هذه القواعد عبر تطبيقها في ظروف يعجز الشرق عن الردّ بمثلها، وإلّا كان يُفترض بسعيد، قياس مدى خروج المستشرقين على ما تمليه مفروضات فعل هذا الاعتراف، أي بما يمكن أن يتمرد عليه بنو البشر، سواء أكانوا غربيين أم شرقيين.

لذا، قد لا يصح تعميم الرؤيا الاستشراقية، لكونها «لا تقتصر على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكّر بالشرق في الغرب»[2]؛ لا سيما وإنّ الاستشراق يخضع كغيره من العلوم إلى تحولات التطور التاريخي، رغم انشداد أواصره إلى منطلقات خارجة عن مدار التأثّر بالسياق التاريخي لتطور العلوم الاجتماعية في الغرب، وعلى الرغم من تخلف أسلوبه (الاستشراق) الوصفي عن مجاراة منطق تحليلات المناهج الفكرية وتفسيراتها المعمول بها في أواخر القرن التاسع عشر[3]، إلّا أنّه يمكن تسجيل بعض التصدعات في التراث الاستشراقي من خلال قلة تَهَمُّشها تجذير اللغة الوصفية الموغلة في قدم رسوخها المجتمعي، فبقي الفكر الاستشراقي في إطار عمومي أسيراً لدعائم مأسسته؛ بحيث لم يرتقِ هو إلى مستوى ثورة المناهج التحليلية الأخرى تلك التي ظهرت نتائجها على نحو سمح لسعيد بأنْ يعتمدها أداة لنقد الاستشراق من دون

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 90 ـ 96.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 97.

(3) يقول محمد أركون في هذا السياق: على الرغم من السيطرة المحافظة على عقلية مستشرقين كثيرين، إلّا أنّ الاستشراق، يتغير، ويتعدد أيضاً ـ قارن بين ما يكتبه «جوزف فان إيس»، الآن وما يكتبه مستشرق جادٌّ في نهاية القرن التاسع عشر هو غولدزيهر، نقلاً عن كتاب: محمد أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1995، ص 185.

أن يدخل في تحليل أسباب المفارقة، بين تخلف هذا وتطور ذاك، إذ من شأن فهم وإدراك علّة الخلاف أو المفارقة، عدم القول باستشراق متوحّد في كل المراحل التاريخية، ومشترك بين كل من فكر بالشرق في الغرب، بحيث يصبح استشراق شعر «دانتي» مختلفاً عما تمثل في تفسيرات «رينان» للإسلام، فلكل واحد منهما أسباب لا تبرر إبراز الصورة العمومية في استشعار دانتي لإسلام عرفه من خلال نقولات أفضت به إلى السخرية من شرق مكتوب في مادة عرفها من أمثال رينان، حتى وإن كان همّنا هو في النتيجة المتوحدة عند كليهما، لكن لكلٍ مسطحه المختلف وأرضيته المغايرة، بحيث لا يمكن، على سبيل المثال لا الحصر، النظر إلى دانتي من الزاوية نفسها، ولا المنظور ذاته، إلى ما أتى به رينان.

بهذا المعنى، يطغى على أطروحة سعيد النقد الآيل إلى وضع الاستشراق برمَّته في سلّة واحدة، لكونها إطاراً يوحد في النتيجة محصلات التنوع بين المستشرقين، ربما كان يغض الطرف عن الأسباب لكونها تدفعه إلى تتبع الفوارق، بما يجعل من نقد الاستشراق، نقاشاً يدور حول الإشكاليات المنهجية في الغرب، ظروفه، مراحله، إلخ، وفي هذا السياق، يمسي اتهام المستشرقين، بحسب «أركون» اتهاماً «للمنهجية السردية، الخطية التسلسلية، المتموضعة ضمن الجو العام لكتابة التاريخ في القرن التاسع عشر»[1]؛ لكنّ هذا لا يعني أنّ الكتابة الاستشراقية قد تغيرت كلياً مع نشوء المناهج التحليلية ـ النقدية الإشكالية منذ حوالى النصف قرن، إنما كان لهذه الطفرة الإبستيمولوجية تأثير واضح، ظهرت تجلياتها في مواقفَ تقدمية أنارت طريقاً أخرى، انقلبت وثارت على الموقف التقليدي في الاستشراق، إذ لا يمكن الاستدلال على الطريق الآخر من خلال نقاط التشابه، إنما من خلال الفوارق التي يمكن أن تذهب بنا للاستدلال على مفاعيل تطورهم المنهجي الذي هو حصيلة تجربة طويلة وغنية، يأتي الاستشراق من ضمنها، أو في عدادها.

كثيرة هي الفقرات التي يستشهد سعيد بنصّها، ليستنطق أو ليستخرج منها، ما يدلنا على ما هو عليه حال الوصف الافترائي، الممتلئة به عبارات امتلاك المستشرقين للشرق، وفي اعتقاده، أنّ وضوح المشروع التقليدي للاستشراق يعود إلى ما بعد احتلال نابليون لمصر، إذ «تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً، فقد ارتقت واقعيتها الوصفية وغدت

---

(1) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر السابق نفسه، ص183.

لا مجرد أسلوب للتمثيل، بل لغة، بل بالحري وسيلة للخلق»[1]؛ أي أنّ التمفصلات التاريخية في موضوع الاستشراق، تعود بنظر سعيد إلى ما فرضته الضرورة السياسية المستجدّة من إجراءات، لا علاقة لها بانفعال الغرب على مستوى تأثره وتأثيره بمناهج بحثه الاكاديمي، فتحدَّد مشروع الاستشراق في رأيه، بالرؤيا السياسية لما في الشرق من منافع، إنْ على مستوى توكيد الذات الغربية على من كانت مهزومة أمامه في القدم، وإنْ على مستوى الاستفادة من مقدراته المادية في وقتنا الراهن.

فبالرغم من أهمية هذا التفسير أو التحليل ذي المنحى السياسي، إلَّا أنّه تغيبت عنه نواحٍ أخرى، لا يمكن إغفالها إذا ما أردنا الوقوف على أسباب التحول في الفكر الاستشراقي، ومنها علاقة المستشرق بمقتضيات التحول في القراءة المنهجية الجديدة لتاريخ الشرق.

وهذا يعني، أنه لا يمكن أن نعزو التغير في استشراق القرن التاسع عشر إلى دوافع سياسية لا تشمل كل ما يُعزى إليه التغير والتحول الفكري والمنهجي الذي كان يعصف بالغرب في ذلك الوقت، وبغض النظر عمّا أدى إليه هذا التغير من نتائج سلبية كانت أم إيجابية، إلَّا أنّ لاعتبارات الغرب الداخلية (على مستوى مناهجهم الفكرية)، تأثيراً يجب ملاحظته بالوقوف على علاقته بالنافذة السياسية الأوسع من قناة السويس «الدولسبسيّة»، والأضيق من أن تتسع لكل خلفيات الفكر الاستشراقي؛ فمن غير المعقول إسناد أو إرجاع كل ما أنتجه الاستشراق إلى قناة، كان يترتب على فتحها دحض المشروع الاستشراقي بكامله، إذ إنّ هذا المنفذ كان قد شكل تطوراً جيوبوليتيكياً، أو أنه بمثابة حدث يأتي ضمن سياق الأحداث الحاصلة على أكثر من صعيد في الغرب، حيث يمكن اعتبار أنّ القنوات التي فتحتها مناهج الغرب الفكرية هي من شقَّ الطريق أمام حفريات دولسيبس، والعكس صحيح.

إنّ ما اعتبره سعيد تغيراً بنتيجة هذا التحول الجغرافي، بعدما «دمّر دولسيبس وقناته أخيراً، نأي الشرق، وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وغرابته المدهشة الصلدة»[2]، لم يُعِر اهتماماً إلى ما جعل هذا الفعل يتحقق على أرض الواقع، أي لم يأخذ بالأسباب المعرفية التي حدت بـ«دوليسبس» إلى شق قناة ترافقت مع حفريات الغرب المنهجية، إن لم نقل أنتجتها، ربما كان لهذا الحدث تأثيرٌ كبيرٌ على من تبنّى أطروحته، انطلاقاً من

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص113.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 117.

هوية الاختلاف في جغرافيا الغرب عن الشرق، إلّا أنّ هذا لا يمكن اعتباره سوى عاملٍ يؤثر في صيرورة المشروع الاستشراقي، بينما لا يحدد سيرورة اتجاهه، خصوصاً وإنّ «آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت قد تقلصت لتجعل من مستشرقي القرن التاسع عشر والعشرين جماعة أكثر جدية [وبذلك] أنجز الاستشراق تقمصه وتحوله من إنشاء بحثي إلى مؤسسة إمبريالية»[1].

إنّ جدّية سعيد في هذا القول، لم تفصح عن مقصودها، سوى أنّها تجسدت بنهاية المطاف في مؤسسة إمبريالية، بما هي إطار مؤسساتي استوعب كل المتغيرات الجيوبولوتيكية، والمستجدات الإبستمولوجية، لا في الشرق الموجود فقط لتأمين مقتضيات حاجة التحول والتغير في الغرب، فالإمبريالية ترميّ بهذا المعنى، إلى تطويع كل المستجدات حتى تتكيف مع متطلبات توسعها وهيمنتها الضامرين خلف الوجه الثقافي للغرب المعاصر، حتى إنّ «الإمبريالي الأوروبي، رجلاً كان أم امرأة، لم يرَ أو لم يكن بوسعه أن يرى أنه كان إمبريالياً، فالثقافة الأوروبية لم تكن أقل تعقيداً أو تشابكاً أو ثراءً أو إشاقة نتيجة لدعمها لمعظم جوانب التجربة الإمبريالية»[2]، فبهذا المقتطف من مؤلفه الجديد «الثقافة الإمبريالية» يستكمل سعيد ما كان قد بدأه في الاستشراق، متتبعاً ما آلت إليه تقديمات الاستشراق في الثقافة الغربية الراهنة، ليجد صلة وثيقة تربط بين ما تقدّم به الاستشراق منذ ما قبل القرن التاسع عشر، وما صارته (تقمصته) إمبريالية الغرب، وبهذا المعنى، يتأكد التزامه بما أملته عليه أمانة افتراضه القائم في المؤلفين (الاستشراق ـ الثقافة والإمبريالية)، على قوة النسق النظائمي المتحكم بمجريات صيرورة الغرب السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بعيداً عن إرادة «الأنا الفاعلة»، تلك المنفعلة بمنظومة متشابكة من العلاقات النظائمية، بأكثر مما يفعله وجودها خارج تلك العلاقات المعقدة، هكذا تمسي الإمبريالية برأينا، هي المقرر لما يجب قوله وفعله، بعيداً عن تقريرات المكتوب الاستشراقي المؤثر بقدر ما يلائم احتياجات الغرب الإمبريالية، يبدو أنّ الارتكاز على النصّ الاستشراقي لمعرفة الشرق، من أكثر المسائل حساسية بنظر سعيد «إنّ نصوصاً كهذه [الاستشراق] يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب، بل، كذلك، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه، وبمرور الزمن فإنّ هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثاً، أو ما يسميه ميشيل

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص120.

(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت 1997، ص 224.

فوكو إنشاء، يكون وجوده أو ثقله المادي مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منه»[1].

في هذا المقطع يكمن بيت القصيد، حينما أشار إلى ما تنتجه الإحالات المتبادلة من النصّ إلى المعرفة ـ الوعي، والعكس، أي أنّ كفاية النصّ الاستشراقي، اشترط حكماً لتمرير إيحاءات وصفية فيها من الجدّة، ما أضفى عليه مشروعية الاعتقاد بانشاءاته الطاغية والغالبة على أوجه الموضوعية في نقل، أو وصف ما لا يوجد في حقيقة الواقع، إنما في حقيقة إنشاء نصّي يصب في خدمة «الاقتصاد السياسي للحقيقة»، هذا ما يتفق مع هيمنة مفاهيم ترمي إلى جعل ما هو «صالح عن طريق الاعتقاد» حقيقة مثلى (منتصرة) كما هو الحال في المشهد الراهن للحياة الثقافية، على حد تعبير المفكر جان بودريارد (Jeam Baudrillard)، وهذا هو بالضبط ما حدا بالمفكر الأميركي المعاصر كريستوفر نوريس (Christopher Norris) للرد على أصحاب تنظيرات الحقيقة النصّية مستعيناً بـ«بنيت» القائل «إنّ إخضاع الماضي لقوانين النصّية بهذا الشكل، بحيث يصبح بكليته نهباً لمبدأ اللاحسم لا يخدم أي غرض يذكر»[2]. حتى وإن لم يكن سعيد في عداد هؤلاء، عندما جعل «النصّ «يزعم» أنّه يحتوي على معرفة تتعلق بواقع فعلي»[3]، إلّا أنه لم يبتعد عنهم كثيراً، حينما وقع في محظور انسياقه وراء حقيقة النصوص من دون أن يضع معياراً منهجياً يساعده على تصنيف الأصالة الفعلية للنصوص، وغربلتها عن حقائقها المزيفة، بالرغم ممّا تنطوي عليه هذه العملية من صعوبة، إلّا أنها تبقى الشرط الأساس، الذي يسبق تقييم ومحاكمة التراث الاستشراقي المتشابك والمتداخل فيه، الواقعي بالمزيف، الأصالة بالمفبرك الخ، وإلّا فكيف لنا أن نحكم على ما يقوله سعيد عبر نصّ، تتشابه نتائجه، إذا ما أخضعناه لمثل هذه التفسيرات والتحليلات التي قد تجعل من قوة نقده إنشاءً معاكساً للغرب.

أو هل يمكن القول، إنّ عبء الدفاع عما رماه الاستشراق على الشرق، ثقيلٌ إلى الحد الذي أغفله عن الجوانب الإيجابية في عمل المستشرقين؟.لربما كان السؤال في غير محله، إذا ما عرفنا أنّ رده على منتوج الاستشراق المرتبط بعلاقة وثيقة مع السياسة الغربية التي يعاني منها شرقه الراهن، أو قل، إنه ينتقد نصّ الاستشراق من موقع النقد

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 119.

(2) نوريس، نظرية لا نقدية، مصدر سابق، ص 89 .

(3) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 119.

لفعله السياسي المهيمن على هذا الواقع الشرقي، انطلاقاً مما آلت إليه معاني ذاك النصّ الاستشراقي المسؤول عن هذا الفعل السياسي، حتى إنّ التحولات النهضوية الحاصلة على أكثر من صعيد، في بدايات القرن العشرين في الشرق، لم تغير الرؤى الاستشراقية القديمة، على الرغم من أنّها واجهت حقائق جديدة ومغايرة، تضاربت مع ما كان قد جاء به المكتوب الاستشراقي المتمأزق، فأمام هذا المستجد الطارئ، وجد حلاًّ بتكيُّفه وتأقلمه لا مع تحولات الشرق، انما مع الطرق التي تساعده في أن يبقي الشرق متجوهراً ثابتاً مثلما كان عنده، لا مثلما أصبح، هكذا وجد سعيد الاستشراق يجدد نفسه بطرق، خرجت منها ـ عنها فئة قليلة تهمشت، لا من المستشرقين فحسب، فهو نفسه رغم إشارته إلى وجودهم، لم يُدخل هؤلاء القلة ضمن مدار بحثه عن ماهية الاستشراق، بقوله: «ووجد الاستشراق نفسه عاجزاً عن تمييز «شرقه» في العالم الثالث الجديد، ويواجه شرقاً جديداً ومسلحاً سياسياً، وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أنّ شيئاً لم يحدث، والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم <الشرق> الجديد، غير أنّ الجديد، هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤوا الفهم»[1]، لا ندري إنْ كان سعيد هنا، يبالغ في توصيفه واقع الشرق الحديث (الجديد) خصوصاً العالم العربي الإسلامي، إذ لسنا في معرض حسم إشكالية مفهوم الحداثة، خصوصاً في عالمنا الذي ما زال يواجه أسئلة حول ماهية تحديثه ـ شروطه ـ ظروفه ـ حيثياته الخ، فهل جرى التحديث نتيجة احتياجاته الموضوعية؟ أم بفعل متطلبات قواه الذاتية؟ أم أنه حُدِّث بطريقة جعلت من إخفاقه أمراً محتوماً؟ فلهذا النقاش مكان آخر، وهنا، ينبغي الإشارة إلى أنّ سعيد ضمّن إقراره بتجدد الشرق اعترافاً بعجزه القديم، إن لم نقل تخلّفه الذي يتشابه أو يتفق في نواحٍ عديدة مع ما جاءت به توصيفات المستشرقين المتّهمين عنده بإنشاء الشرق، بما ليس به ـ له.

البُعد التأليفي في الاستشراق

يعمد سعيد هنا، إلى تقصي علّة الاشتقاق البنيوي للاستشراق قُبيل ظهوره اللاحق، عبر قوالب مؤسساتية أو جامعية، في عرضه (لبانوراما) رواية غوستاف فلوبير (1880) الدراماتيكية، بعدما غدت المدنية الأوروبية عبئاً ثقيلاً، على من به تَوْقٌ للترحال الحرّ

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 128.

خارج نطاق قيود الأنماط البرجوازية المفتَقِدة لرونق ونضارة البراءة الآسيوية، هكذا بدت صورة الوضع في أوروبا الناهضة على أسس، ما زال فيها للقديم حنين لم يُستَنفد أمام ذاك الجديد الآتي بمثل ما لا يتمناه المجددون والتغييريون.

وهذا ما دفع بأبطال رواية فلوبير (بوفار وبيكوشية) إلى البحث عن السكينة «عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً، إلى نقلها نقلاً لانقدياً من نصّ إلى نصّ آخر، وهي تمثل ما شعر (فلوبير) بأنه نزوع القرن التاسع عشر إلى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤية تخيلية»[1]، لذا بدت النزعة الرومانسية كما لو أنها بحاجة إلى ملاذ لا يتوفره صخب التقدم الصناعي عندهم، بقدر ما توفره البدائية الشرقية عندنا، لاسيما وأنّها تُذكّر بلحظة زمنية تخطتها صيرورة الحضارة الغربية منذ. . . أن توقف عندها الشرق.

إذ إنّ المشروع الرومانسي الاستشراقي، لم يكن أميناً لما في الشرق من معطيات، بقدر ما كان يحرص ـ أميناً لحاجة قد تفي الضرورات أو الاعتبارات الداخلية لغرب يعيش في تلك المرحلة مخاضاً، أو في خضم البحث عن هوية ارتسمت في نهاية الامر بصورة ما انتهى إليه الفعل الاستشراقي الذي أعاد خلق الآخر (الشرق) ضمن السياق البنيوي لتشكله، وهذا ما طرح مرة ثانية سؤالاً حول ما إذا كان الغرب قادراً على تكونه خارج نطاق الشرق؟، وأيضاً، حول ما إذا كان الشرق قادراً هو على أن يستمد وجوده بالتطابق والتماهي مع ما في الغرب؟.

إذ يترتب على الاعتراف بوجود كلا العالمين (الشرق أو الغرب) كآخر مختلف، الإقرار بوجود فروقات، تجعل من كل آخر ينوجد لأجل الأنا ـ الهو الخ، فبذلك يغدو مأخذ سعيد القائل: بأن «ما كان ذا أهمية لم يكن آسيا نفسها بقدر ما كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا»[2]، ليس مهماً، إذا ما كانت أوروبا بالنسبة للآسيوي تخضع هي أيضاً لجدوى المنظور نفسه أو الحاجة نفسها، فمن الطبيعي إذاً، ألّا يتجرد المشروع الرومانسي ـ الاستشراقي من أوروبيته، مثلما هو طبيعي النظر إلى أوروبا من الزاوية نفسها، فيما لو كان الآسيوي في الموقع ذاته، فالخلاف يكمن في ما هو عليه حال الغرب من قوة ليست بمنأى عما تراه من ضعف في الآخر (الآسيوي)، إذ إنّ القوة مقابل الضعف، هي معادلة فعل حياة الفلسفة النيتشوية المتمثلة بإرادة اختبار قوة القوي (الغرب) لضعف الضعيف (الشرق).

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 138.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 139.

إنّ ما نريد قوله، هو أنّ معرفة (بوفار وبيكوشيه) الناسخة للنصوص، على ما يعنيانه في المدلول السعيدي، لا يمكن أن تتمثل بالمعرفة الاستشراقية التي كان فيها للمتخيلة دور وأثر، لم يصل إلى هشاشة النقل، أو النسخ الحرفي، مثلما كان فيها من الوقائع والحقائق ما غذى اندهاش المتخيلة بما أشبعت به من صور مضافة وزائدة لا عليها، بل من نمطها، وهنا كان من الأفضل أو الأهم، أن تنصب الجهود لتنقية الواقعي من المتخيَّل في هذا الكمِّ الهائل من الكتابات المتشابكة فيها كل الأساليب والطرق التي انعقدت على نتيجة تبدو، كما لو أنّ الأمر هو من خارج حقيقة أدب الرحلات واليوتوبيا الخيالية والأسفار الأخلاقية، أو التقارير العلمية، بتوكيد الصلة بين مسارد الاستشراق وما أخفق في تحقيقه من طرق وأساليب، قد لا تنتج عكس ما أنتجه الاستشراق.

إنّ ما كان عليه الشرق، قبل دخوله إلى فضاء الدراسات الجامعية في الغرب، لا يتعارض مع ما غداه البحث الاستشراقي، من «شرق عائم دون قيد إلى شرق محدد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي»[1].

إنّ في هذا القول «السعيدي» مدلولاتٍ تشير إلى ما صيَّره أثر التطور الجامعي على النظرة إلى الشرق، من دون أن يتغير الموقف منه، لا بل كان لتحولات الأنظمة والمناهج المعرفية، أواخر القرن الثامن عشر، أثرها التغييري في داخل القارة، والتوكيدي خارجها، إذ إنّ الموقف تحدَّد بصرامة استكملت تشكيلها لصورة «الما قبل»، أي أنّها أضفت على شذرات الصورة تمظهراً معلمناً داخل الأطر والمؤسسات الجامعية، وكأنّ ما حصل، كان دافعاً لا للإنقلاب على ما كانته صورة الشرقي في الوعي الغربي، بل لتكريس الصورة أكثر فأكثر عبر تجذير مؤسساتي، لم تقدر عليه نقولات البحاثة والرحالة في القرون السالفة.

فالقارئ هنا يحار في أمره، عند كل مفصل من مفاصل العرض «السعيدي» للاستشراق، فبإمكاننا اختصار كل ما أتى به سعيد من أمثلة، لا وظيفة لها سوى الكشف عن مسألة واحدة، هي، توحُّد الاستشراق على خط صيرورته بين الماضي والحاضر، ولعلّ تشديده وإصراره على توّحد الاستشراق، بالرغم من التحولات الطارئة على ما يجب أن يكونه، يعود إلى اعتبار وحيد ، اتساق نظرته المؤحّدة هي لاستشراق اعتبره بمثابة حقل خصب لهضم المغايرة والتخالف، بإعادة إنتاجهما كما لو أنهما جزءٌ منها، كما لو أنّه يمنحهما بعبارة «فوكو» اشتقاقاً مضبوطاً، إذ إنّ بنيوية سعيد المستعادة أو المستعارة من فوكو، أثقلت حسّه التحليلي برؤيةٍ لم تعد قادرة على أن تقرأ التمايزات،

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه ، ص 142.

ولم يعد باستطاعتها الترحال في فضاء جديد يسمح بالاختلاف والمغايرة في ميدان هو من أكثر الميادين عرضة لتجاذبات الصراع والتناقض، انطلاقاً من موقعي المغايرة والاختلاف.

ولربما كان الأجدى به الاستعانة بفوكو، لا من حيث أوصلته نتائج تطبيقاته المنهجية، إنما عبر تقصّيه لأوجه الانحراف والشواذ المختبئ خلف ما هو معلن في المجتمع الغربي، أي عبر تركيزه على ما تهمش وأقصي من مجتمع لا يعترف بالسجون ولا بمأوى المجانين، إلّا كأطر لضبط واحتواء عناصره غير السوية، واللامنضبطة في منظومة المؤسسة الغربية؛ ولأن فوكو أدرك أنّ معرفة المجتمع الغربي لا تتحقق إلّا من خلال معرفة المخالفين والمتمردين على تلك الضوابط، كان على سعيد أن يتتبع الخطى نفسها، أي أنْ يسير بهدى الشذرات الاستشراقية المغايرة عما في الاستشراق المعلن من تعميمات تخفي بداخلها تناقضات السوي والشاذ، لا بين المستشرقين فحسب، بل في فكر كل مستشرق.

صورة الأنا في مرآة الآخر

إنّ النتيجة المبتغاة من قبل سعيد، أملت عليه تقصّي ظاهرة الاستشراق «لا بوصفها فائضاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية حول الشرق، بل بوصفها طقماً من البنى الموروثة من الماضي»[1]، ما يعني، أنّها ظاهرة موروثة لجهة تكريسها مفردات ومصطلحات ضمن بنية أذابت فيها المركب بالأصيل، لتجعل من نفسها علماً منزهاً عن مقتضى الشك بأساسها البنيوي، علماً بأنّ هذا هو حال كل الكتابات المتعلقة بالعلوم الإنسانية، فالتوليف هو عنصر رئيس في لعبة الكتابة، لا في مضمار الاستشراق فحسب، إنما في كل ميادين الوصف التحليلي، وبالأخص في أنتروبولوجيا العلوم الاجتماعية التي تنطوي على كمّ من التراكم، لموروثات لا نقوى عليها، إلّا بالاعتراف بأننا دوماً من أبناء آباء الأمس، أو أنّ ما نتعلمه هو من اشتقاقات الوعي المنصرم (الماضي).

لربما قصد سعيد بالقول «إنّ أسلوب الاستشراق، منذ البدء، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار»[2]، البعد التأليفي في المكتوب الاستشراقي، فأراد بنا فهم ما يتقصده الاستشراق، عبر فبركةٍ وتوليفٍ، ليسا بمثل وظيفة أيّة كتابة تتضمن توليفاً ضمن سياق مكتوبها، لا في غائية مقصودها.

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 144.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 145.

فمن هذه الزاوية، أعار سعيد استشراق «سلفستر دو ساسي» و «إرنست رينان» مثلاً، اهتماماً بالغاً لكونهما دعما الفكر الاستشراقي بآلية جعلت من الشرق مختبراً لتطبيقات المنهج الفيلولوجي (فقه اللغة)، فغدا الشرق موجوداً بقوة في «الحضور البلاغي لكتابة ساسي [التي] تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث، فإنّ الإنسان لا يشعر بقلم يكتب، بقدر ما يشعر بصوت ينطق»[1]. صحيح هو القول، إنّ الشرق لا يوجد على النحو الذي أنتجته بلاغة المكتوب أو المنطوق بلسان «ساسي» المحكوم بتهمة ترتيب وتنظيم المنقول عن الشرق، كمادة لتعليم طالبي المعرفة، أو الشغوفين لإدراك هذه الغرابة الشرقية الموجودة إزاء الألفة الغربية؛ إلّا أنّه ليس صحيحاً القول، إنّ تحويرات أو تأويلات المنطوق «الساسي» هي حكر على لغة المكتوب الاستشراقي، أو هي سمة من سمات الفكر الغربي، إذ إنّ عدسة المنقول عن الشرق لا يمكن أن تعكس الصورة بمرآة مجردة عن تدخلات الناظر إلى واقع، وجوده لا بذاته، إنما بذواتنا المتشابكة فيها أسبقية المعطيات التي تتداخل مع ما تحصل من معلومات تتأثر هي بأسبقية المترسخ دوماً.

ما يعني، أنّ كل جديد يتحصل دوماً على نحو لا ينفصل عمّا يقبع في الذاكرة الإنسانية، لربما كان «ساسي» أقل موضوعية ممّا يجب، بعدما «هجم على سجلات المحفوظات الشرقية، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا»[2]، غير أنّ اعتماده على نصوص سجلات المحفوظات تلك، فيه وجه نفع بابتعاده عن علة هيجان عصبية الزائر لبلاد غريبة؛ فممّا لا شك فيه أنّ معاينة الشرق عن قرب وعلى أرض الواقع، أكثر إقناعاً من المعاينة بالاعتماد على النصوص المكتوبة (المنقولة عنه)، إلّا أنّ ضرراً قد يلحق بصورة من تتسبب غرابته (الشرق) بإثارة عصبية انتماء المرتحل (الزائر الغربي) في أرض نائية عن مدينتهم، ما قد يخلق حنيناً لألفة أصولهم البعيدة وراء البحار بالانحياز إلى ما يبعدهم عن الموضوعية.

إنّ هذا ليس دفاعاً عن «ساسي» ولا عن أمثاله، إنما هي وجهة نظر جديرة بالنقاش حول أوجه الضرر والنفع لزيارة الرحالة الغربيين إلى بلاد الشرق النائية، إذ قلّما نجد زائراً لم يكن حاداً في تحريفه لمشاهداته العينية، أو في تأويله لما يراه على نحو مبالغ فيه، ونعزو ذلك، ليس فقط إلى ما تختزنه المتخيلة والذاكرة فحسب، إنّما إلى إحساسه السوداوي نتيجة غربة قد تجعل من أي سلوك للآخر، عملاً أحمق، ومن أي وصف، صورة لهوية حنينه إلى ما هو فيه، حتى إذا ما ابتعد القارئ عن علة حنينه ذاك، تأمنت له

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 147.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 149.

عوامل فيها من «الأنا»، ما لا يمكن قياسه بجرح هجران «الأنا»، لذا، فالواقع السعيدي قد لا يُفهَم، إلّا بمعنى تكونه خارج «الأنا»، شرقية كانت، أم غربية، في قوله: « إنّ الشرق بعد أن سحبه «ساسي» إلى مكانه الوصفي المختوم في المعرضة التعليمية، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق إلى الواقع»[1].

إنّ الواقعية تكمن برأينا في قراءة الواقع من خضمّ التجارب الإنسانية، عندها يتسجل على «ساسي» مأخذ عدم التطابق في مكتوبه بين المنقول والمنقول عنه، أو مآخذ من النوع الذي يشفع لتضليلاته، بقدر ما ينتقد أسباب تضليله الكامن في عوامل أعقد من أن تُبسّط وتُختزل في معادلة، غرب قوي/ شرق ضعيف، تماماً مثلما شُفِع لماركس (التقدمي) خضوعه وتأثره بتحريفات المكتوب عن الشرق، إذ علينا النظر إلى «المعرضة التاريخية» «لساسي»، لا من زاوية اتّهامه بما لم يتحصل في استشراقه الذي اعتمد في تبويبه وتجميعه على ما كان قد تحصل من «الغير»، حتى إنّ «دفاعه عن فائدة أشياء كالشعر العربي، وقدرتها على إثارة الاهتمام [هو من الإيجابيات حتى ولو كان يرمي من وراء ذلك] إلى أن يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة»[2].

إنّ الجدوى أو الفائدة من كل عمل، هو الغاية القصوى من وراء الجهد المبذول، لا من «ساسي» فحسب، فسعيد هو أيضاً يرمي في ردِّه وانتقاداته إلى تزويد الحقيقة بمنفعة هي من تجربة وجوده ـ تاريخه ـ هويته ـ وحتى شرقه، وفي هذا السياق، يتوقف هو كثيراً عند الاستشراق الذي اتخذ طابعاً مؤسساتياً مع «إرنست رينان»، بعدما استكمل هذا الأخير «مشوار ساسي» الذي كانت تنقصه أدوات جعله الاستشراق حقلاً لاستبناء، أو مادة لمعاينة تعتمد على ما اختبره رينان تطبيقاً لمنهجه الفيلولوجي (فقه اللغة)، فالجهد الفردي لساسي، غدا مع رينان انشغالاً بميدان اختباره لجدوى تطبيقاته المنهجية على شرق، تحمّل بنتيجة ذلك، تبعات تفحصه الناظرة فيه، كمن ينظر إلى ظاهرة مخبرية، ليس إلّا، حتى إنّ سعيد اعتبر أنّه «بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية، وكان دوره [رينان] منح التماسك والصلابة للإنشاء الرسمي للاستشراق»[3]، فمن الطبيعي إذاً، قراءته كواحد ممن ذهبوا بتطويرهم الفكر الاستشراقي،

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 149.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه ، ص 149.

(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 151.

إلى حدّ الأخذ بمستجداتٍ منهجية لم تكن في الحقبة الزمنية لساسي المتأثر ببنوّة معارف ومعطيات، كان قد تأثر بها رينان على نحو جعله شاهداً على عصره.

فإذا ما كان إيجاز سعيد في فهمه لشخصية رينان «بوصفها أسلوباً لصياغة تقريرات استشراقية في نطاق ما كان ميشيل فوكو ليسميه سجل حفظ عصره <أرشيف عصره> »[1]، يكون قد أمّن لنا بذلك وصلة ضرورية في فهم صيرورة الاستشراق ـ موقعه ـ تأثيره ـ تأثره بمناهج الفكر الغربي الحديث، مثلما سيمسي سعيد في انتقاده وردّه هذا سجلاً لتأريخ مرحلة، لا بدّ من أن ينتفع بها اللاحقون.

إنّ إفادة القول «الريناني» هي بمثابة حاجة لإدراك وعي زمانه، المختلف عن زمننا باختلاف مقتضى القول، لذا، ومع ما في المكتوب «الريناني» من تشوهات قياساً إلى ما تصوّب في الفكر الغربي المعاصر، يمكن اتخاذه مدونة متقدمة، لا بنتائج تدشينها أولى محاولات تطبيق منهج حديث (فقه اللغة) على الحضارة الشرقية، إنّما للمحاولة ذاتها تلك التي مهدت الطريق أمام تجربة الاعتماد على مناهج الغرب في الردِّ، لنقد استنتاجات رينان نفسه[2]، وهذا ما أثار حفيظة نيتشه، الذي عانى من تخطيه وعي عصره، معاناته ممّا تمثله إغواءات رينان في محاكاته لأبناء عصره، وفي هذا الصدد، يتمثل رينان بالطرف السالب في النقد الموجب لفلسفة نيتشه الموجودة أساساً بفعل نقده للمسيود المعرفي عند من غدا وجودهم ضرورة لتجاوزهم بإبداع كل جديد في الفكر، إنها حال العلاقة بين القديم والجديد، أو بين المتقدم والمتأخر الخ، فأهمية رينان تكمن إذاً في أنّه أثار حفيظة نيتشه، مثلما أثار نقد سعيد في أطروحته غير المتكونة، أو المتحققة، فيما لو لم يكن ساسي ـ رينان وغيرهما، موجوداً على مسافة تسمح بملئها قولاً جديداً. فممّا لا شك فيه، أنّ رينان صاحب أحكام مجحفة بحق شعوب الشرق[3]، وللتدليل على ذلك، يكفي أن نتطلع على أية فقرة مكتوبة عنده عن العرب المسلمين حتى نلمس ذلك،

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 151.

(2) يقول نيتشه في هذا السياق: يريد رينان على سبيل المثال أن يكون العلم والنبالة شيئاً واحداً، لكنّ العلم يتساوى مع الديموقراطية، إنّه يود أن يجسّد النزعة الارستقراطية للذهن،[ويعتبره] قد ظل من كل أعماقه مسيحياً كاثوليكياً بل قساً، إن رينان مثل اليسوعي ومثل المعرف تماماً يوظف ابتكاره كله في فن الإغواء ـ نقلاً عن كتاب نيتشه. أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، ص 77.

(3) وللتدليل على ذلك يقول رينان: إن الدين في فرنسا كالسياسة في الشرق، فالشرق ليس عنده تصور آخر غير الحكم المطلق ولكن عندما يصير الحكم المطلق لا يطاق، نقتل الحاكم بالخنجر، وهذا هو المزاج السياسي الوحيد الذي يعرفه عالم الشرق ـ RENAN -Histoire et parole - Editions Robert Laffant S.A Paris 1984, P 284.

إذ إنّ لبوتقته الثقافية عذراً يعود إلى الظروف السياسية ـ الفكرية ـ الاجتماعية غير الناضجة لمحاكمته، أو لتقييمه بمعايير اليوم الراجحة، أو غير المتكافئة مع ما يتسلح به سعيد من أدوات منهجية، قد تتسامح مع رينان، أكثر مما تتسامح مع من لا يزال قابعاً في خطاب تاريخي تخطته التحولات الفكرية في الغرب نفسه، بمثل ما تفترضه ادعاءات التقدم والتحرر من خطاب الإثنو ـ مركزي في الغرب.

السياق التاريخي للمكتوب الاستشراقي

ربَّما يعي سعيد في استعراضه آليات تطور الخطاب الاستشراقي الفرق بين السابق واللاحق، أو في علاقة الجذور التاريخية لاستشراق رينان مع ما صيَّرته إمبريالية الغرب الراهنة، إلَّا أنّ وعيه لهذه المسألة، قد أغفل السياق التاريخي عند كل مستشرق، لا تجوز محاكمته خارج حيثيات زمانه ومكانه، إذا ما أردنا الالتزام بأمانة علمنا بما لم يعلمه، أو بالأصح، تناساه رينان مثلاً[1]، في توليفه القديم بالجديد، أو في تأويله لمسيود إرثه المنمط بأوصاف اتفقت مع فيلولوجيا تحصيلات منهجه الجديد، فإذا كان هدف سعيد يتفق مع ما قاله كريستوفر نوريس: «وهو إظهار الطبيعة المزيفة (false) ـ الكاذبة لمجمل ما يمرر على أنه حكمة أكاديمية غربية حيال التاريخ العربي، فهو لا يكتفي بتقديم نوع من السردية المناهضة ـ الاختيارية ـ التي يحدث أن تتوافق مع برنامج عمل يساري ليبرالي قائم يُعنى بالحوار الثقافي»[2]، هذا يعني، أنه يرمي إلى الردّ على مجمل أطروحات المستشرقين، بإظهارها كما لو أنّها تنتمي إلى فضاء يتوحد فيه وصف قديم الرحالة، مع ما يتفسّره تحليل المناهج الجديدة للأكاديميين الذين اكتسبوا حججهم لا من الوقائع، بل من قدرتهم البلاغية على إقناع جمهورهم بحقائق صالحة لتعبئةٍ فبها من الحقائق ما يكفي لإظهار زيف ما يختلقونه، كما لو أنه حقيقة مطلقة.

وما يختاره سعيد في سرده المناهض، هو ذاك المخزون الكلامي الذي يتصف ببلاغة خطابية، قلّما نجد سياسياً لا يتمتع بفنّ جَعْلِها أساساً لاستراتيجيا التعامل مع الشرق؛ حتى إذا ما «اكتسبت طروحات سعيد قوتها الإقناعية من امتلاكها لأنساق سردية مختلفة ذات نطاق واسع [والكلام لكريستوفر] موهبته في طرح براهين تفصيلية متعلقة

---

(1) تجدر الإشارة هنا، إلى أنّ رينان اعتبر ان النقد الخاطئ هو في ما نقوم به عادة من تقييم أعمال العصور الأولى بتجاهل هذا المبدأ [يقصد اختلاف المرحلة البدائية العفوية، عن المرحلة العقلية] فالخطأ يتأتى من عادة الحكم على كل عصور الفكر الإنساني بالمقاييس ذاتها. RENAN -Histoire et parole, op.cit. P 225.

(2) نوريس، نظرية لا نقدية، مصدر سابق، ص 204.

باتهامه القوي للمواقف السياسية الغربية... [لكونها] أعراض ناتجة عن التفكير المفتون بالأحكام المسبقة»[1]، يكون قد نجح هو في استعمال الحدّ الثاني لسيف الاستشراق ارتداداً، أو رداً عليه من خلال استنطاقه مناهج الغرب الفكرية بحقائق ومواقف مغايرة ومعاكسة لاستنتاجات الاستشراق، إذ لم ينفرد سعيد بهذا التوظيف، فتاريخ الفكر الغربي، هو من تاريخ استنطاق الضدّ من الضدّ، هكذا يتفاعل الفكر ويتطور، ومن هذا يستمد سعيد نجاح إثارته لنقاش، شكّل منعطفاً بخلقه لفجوة، خرقت إجماع الغرب، انقساماً حيوياً، بين قلة مؤيدة وكثرة مناهضة له.

إلّا أنّ ما يجب التنبّه إليه، هو محذور اقتطاعه لفقرات قد تفقد جلّ مقصودها إذا ما اقتطعت من سياق نصّها الكامل، مثلما كان هو الحال عند بعض المستشرقين الذين تدعموا بفقرات مقتطعة من سياقها التاريخي، بغية إسناد مواقفهم وآرائهم المنحازة لمعادلة: تفوُّق الغرب وضعف الشرق.

ومن اللافت هنا، أنّ أكثر ما يستوقف تحليلات سعيد، هو استدعاؤه لأكثر المستشرقين مغالاة في الانحياز ضد الشرق، وهذا ما حدا به إلى أن يعطي رينان حيزاً واسعاً لوجود مثل هذه المواقف غير المتكافىء وجودها مع المواقف المغايرة عند مستشرقين ذُكِروا بشكل عَرَضيّ، فتهمّشت بنتيجة ذلك، مواقف وآراء، كان يمكن الاستعانة بها لإظهار الفرق والتمايز بين استشراق «رينان» مثلاً، واستشراق «العظيم ايوجين بيرنوف»، الذي أهدى إليه سعيد كتابه هذا من دون أن يذكر سبب إهدائه سوى أنه عظيم.

لعلّ كتابات «رينان» تعكس الصورة العامة لاستشراق مرحلته، حيث ترسخت نظرة ثابتة وساكنة، كان أركون قد عزاها إلى «مؤرخي تلك الفترة سواء أكانوا مستشرقين أم غير مستشرقين، كانوا يستخدمون المنهجية الفللوجية ـ التاريخوية. وهي منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة»[2]. وبالفعل كان رينان واحداً من بين الذين اعتقدوا «أنّ الإحساس الصادق بالإنسانية يعطيه التاريخ والفيلولوجيا...، وأول خطوة بعلم الإنسانية هو أن تفرق بين مرحلتين في التفكير الإنساني، المرحلة البدائية ـ العفوية، والمرحلة العقلانية»[3].

---

(1) نوريس، نظرية لا نقدية، المصدر نفسه، ص 204 ـ 205.

(2) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص 182.

(3) Renan - Histoire et parole - Editions Robert Laffant. SA. Paris 1984, P 225.

بناء على هذا، كانت نظرة رينان إلى الشرق نتيجة إيمانه بفروقات، تمنهجت عنده تقسيماً للإنسانية بين عقلاني ـ بدائي، غربي ـ شرقي، الخ، إنّ التشوهات المترتبة على مثل هذا التقسيم ليست بالضرورة نتيجة دافع ذاتي، على الرغم من أنّ الأحكام المسبقة عند المستشرقين لعبت دوراً في تغذية هذه التفريقات، المعمول بها في مناهج كان لها الكلمة الفصل، لجهة تدعيمها ما هو قائم، بما يحتاجه الإقناع من حجج علمية تنتمي إلى الخط نفسه الذي عولج به تاريخ الغرب أيضاً، فمسيحية فرنسا مثلاً، لم تنجُ من أحكام رينان بقوله «لو كان في فرنسا انتماء ديني أكبر، لكانت أصبحت بروتستانتية مثل ألمانيا، ولأنه ليس عندها شعور بالحركة الروحانية، لم ترَ حلاً وسطاً بين نمط معيَّن وما يناقضه، الدين في فرنسا، كالسياسة في الشرق»[1].

ومثلما يُسجَّل على رينان انغلاقه في مركزيته العرقية الأوروبية، يجب أن يُحْفَظَ لغيره أيضاً جميلُ استنباشه الكثير من المخطوطات العربية الإسلامية من طيِّ النسيان، بغضّ النظر عما آلت إليه تحقيقاتهم عنها، أو نقدهم لها، يبقى أن تعترف «بما لك، وما عليك»، إذا ما أردت أن تتجنّب إطلاق الأحكام الشمولية بحق من لا يجمعهم حكم بعينه، فـ «رينان» واحد ممن تفردوا بمنهج ينتمي إلى حقبة زمنية فيها من التنوع والاختلاف، ما يكفي للقول، بأن فهمه للأمور لا يختزل فهم الآخرين، حتى وإن تعمم موقفه من الشرق بطريقة لاقت استحساناً وتعاطفاً قلّما استجابت له الآراء المعاكسة؛ لربما كان مأخذ سعيد هو على الاستجابة التي رسخت تعميمات لم تقدر على سلخها مواقف المستشرقين الآخرين غير التقليديين، وهذا ما عبّر عنه سعيد بقوله: «ينبغي ألّا يغيب عن بالنا إطلاقاً أنّ السامية كانت بالنسبة «لأنا» رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هو) على الشرق وعلى عصره نفسه»[2].

لقد اتبع سعيد السبل التي قد تمكّنه من التقاط وشائج الصلة بين النظرة الأوروبية والسيطرة الأوروبية، ليجد العلاقة بين الشقين علاقة سبب بمسبَّب؛ أي أنّ هذه السيطرة هي من نتيجة تلك النظرة التي أمست من بديهيات صورة الشرق المنمطة على نحو لا يقوى على مخالفته حتى ماركس المنظّر للصراع الطبقي، والداعي للتحرر الأممي.

ففي المقابل، كان أركون أقل تعصباً وأكثر ليبرالية، عندما أقرّ بوجود شيء من الوقائع والحقائق الشرقية في تأويلات وتفسيرات المنهج الفيلولوجي والتاريخاني

---

(1) Renan-Histoire et parole-Ibid, P, 284.

(2) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 160.

للمستشرقين، ولربما يقع على تلك الوقائع شيء من مسؤولية تفسيرها وتحليلها على نحو تحريفي، إلّا أنّ المسؤولية الأكبر، تقع على طريقة تحليلاتهم التي اتسم معظمها بالوصف السكوني للشرق، في حين كان ثمّة معايير فهم إبستمولوجي، كتلك المعمول بها في ميادين أخرى غير الاستشراق «وذلك، لأن الأقسام الاستشراقية في الجامعات الأوروبية لا تزال متخلفة عن حركة البحث العلمي السائدة في الأقسام الأخرى التي تدرس المجتمعات الأوروبية والتاريخ الأوروبي»[1].

لم يخرج سعيد من دائرة الردّ المضاد على ما أتى به الاستشراق من أحكام جعلته يستعرض علاقة حاضرها بماضيها، من دون أن يستفيض دخولاً أو اقتحاماً لإشكالات مناهجها المعرفية، وذلك لانهمامه الكلي بتفكيك أواصر الانشباك في لغة الاستشراق، بما هي لغة متوحدة في مراميها، على الرغم من تنوُّع روادها واختلاف مراحلهم من إلى...، أو منذ... حتى...

جدل الاستشراق بين ماركس وسعيد

من أكثر المواقف التي أثارت جدلاً هو موقف ماركس من الاستشراق، لا لأنه غربي، فهذا شأن طبيعي، بل لأنه داعية تحرّر من الاستعمار، وهذا من شأنه أن يتجلى في موقف جذري من أيديولوجيا الاستشراق، ومن تنظيرات السيطرة على الشعوب الفقيرة كافة. وللدلالة على مستوى تجذّر إملاءات اللغة الاستشراقية، ذهب سعيد إلى أبعد نقطة، عندما استحضر موقف ماركس من الاستعمار البريطاني للهند، موجِّهاً إلى تنظيراته الثورية تهمة الانهزام والسقوط أمام قوة التعميمات الاستشراقية، حتى إنّه وجد انفصاماً واضحاً عنده، بين عبارات التعاطف الإنساني مع بؤس الشعوب الهندية، بما ينسجم مع أطروحته كفيلسوف تقدمي من جهة، وقوله بالضرورة التاريخية لاستعمار المتقدِّم للمتخلِّف (الغرب للشرق) على نحو يعكس فيه انتماءه لبنية مفاهيمية، أخضعت ضروراته لضرورات أقوى من أطروحته الأولى من جهة ثانية؛ وبحسب سعيد «إنّ تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروعٍ رومانسي شائع رغم أنّ إنسانية ماركس وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقِظا بشكل جليّ، لكنْ في نهاية الأمر يكون الرابح، الرؤيا الرومانسية الاستشراقية»[2].

يبدو سعيد هنا، متعاطفاً مع ماركس المتعاطف بدوره مع بؤسِ البشر الشرقيين،

---

(1) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص182.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 171.

لكنّ ما لا يمكن مناصرته عند ماركس ليس أطروحته الثورية (الأممية)، إنما حيّز انتمائه القومي (غربيته) الواضحة في قوله «إنّ على انكلترة أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية ـ إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»[1].

فذات ماركس منشطرة إذاً هماً حائراً بين قولين متناقضين في المجتمع الآسيوي، قول يبدو فيه متسقاً مع نظرته التقدمية، وقول يغدو فيه غربيّاً في طرح ما لا يقوى على دحضه القول الأول، وبذلك، نجد أنفسنا أمام ماركسية بنيوية فيها أكثر من ماركس، بحسب تفسيرات وشروحات سعيد الذي استلهمها ربما ما ماركسية آلتوسير، هكذا أضحى ماركس نموذجاً على ما رسخته التعميمات الاستشراقية عند أكثر الفلاسفة راديكالية في رفضه الثوري لمنتوج الغرب الثقافي، وهذا ما جعل سعيد يتخذه مثالاً للدلالة على قوّة تأثير الخطاب الاستشراقي، وليس هجوماً على ما في الماركسية من اشتقاقات معرفية، لم ينتقدها سعيد، بل أحالها إلى أسباب، تقع خارج السياق النظري لأطروحة ماركس؛ ولربما هذا ما أثار حفيظة المفكر «مهدي عامل» في ردِّه عليه من خلال كتيِّب، بعنوان «هل القلب للشرق والعقل للغرب؟» على اعتبار أنّ انتفاء حركة الصراع بين الفكر المادي والفكر المثالي، أذاب ماركس في وحدة فكرية هي الفكر البرجوازي المسيطر، «بعدما انطلق التأويل من مبدأ أنّ الفكر، إما أن يكون موجوداً كله في فكر الأمة السائد، وإما لا يكون له وجود»[2].

إنّ ما اصطدم به مهدي عامل هو غرابة هذه القراءة الليبرالية لسعيد، بعيداً عن معايير الماركسية الكلاسيكية القائلة بصراع دائم بين طرفين (مثالي ـ مادي)، أو بالأحرى، إنّ الصدام الحاصل بينهما، وقع بين نظرة سعيد البنيوية لماركس، فتعدَّدَ من جهة، ونظرة مهدي عامل الأممية لماركس، فتوحّد من جهة ثانية، حتى إنّ الخلاف بينهما قد وقع على أرضية التبرير الجزئي عند الأول، والدفاع المطلق عند الثاني، فاتفاق الاثنين على علّة الاستشراق اصطدم في توصيف الماركسية. أهي محور لفكر مادي جدلي ذي طبيعة أممية؟ أم فيها من الشيء ونقيضه ما يكفي للقول، إنّ مأزقها يعود إلى كونها متأثرةً بمشاربَ قومية واضحة في الموقف من الشرق؟

إنّ المأخذ الرئيس لـ مهدي، هو أنّ سعيد «يرى أنّ إنتاج المعرفة لا يتم إلّا من موقع العقل الجمعي في وجوده المؤسسي، من حيث إنّ الحقل المعرفي لا يتضمن إلّا

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 171.

(2) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، دار الفارابي، بيروت 1986، ص 28.

هذا الموقع دون غيره، نؤكد أنّ الحقل ليس حقلاً متجانساً، أو بسيطاً، أو حقل ذلك العقل، أي حقل الفكر المسيطر وحده؛ بل هو بالعكس، حقل علاقات إنتاج المعرفة التي هي علاقـات صـراع وتناقض»[1].

فمن هذا الحقل إذاً، وُلِـدَ فكر ماركس، وعلى هذه التربة انبنت دعائم مناهضته للمتجذر في داخلها، فبقي فيه شيء من علائقها معيقاً لقطع أواصر علاقة بنوّته عن أبوة الغرب المعرفية، وهنا تنبغي الإشارة، إلى أنّ سعيد لم يتهم ماركس بما دافع عنه مهدي عامل، إنما على العكس من ذلك، لقد وضعه في موقع، حدا ببرنارد لويس إلى اعتبار «الشيء الغريب أنّ الروس، حتى عندما يطلقون التصريحات الأكثر بشاعة واحتقاراً للإسلام فإنهم يظلون يتمتعون بعفو السيد سعيد وعدم انتقاده لهم (فهم ماركسيون ينتمون إلى المعسكر الاشتراكي، وبالتالي نغفر لهم ذنوبهم»[2].

وهنا، لسنا ممن يعتقد أنّ سعيد ماركسي النزعة أو المذهب، على الرغم من أنه يستعير منها ما يساعده على شحذ أدوات نقد تنتمي إلى أكثر من منهج فكري، وأقل من أن تتموضع في تلك المعيارية التي يناقشها مهدي من منطلق تقسيماتها الحادة بين رجعي ـ تقدمي، برجوازي ـ بروليتاري، أيديولوجي ـ علمي، الخ، فمثل هذا التصنيف أو التقسيم قد لا ينجح في السؤال «هل صاحب الاستشراق [يقصد سعيد] في نقده الفكر الاستشراقي، من ثنائية الشرق والغرب التي يقيمها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات والآخر»[3]، لا سيما وإنّ بنيوية سعيد «الفوكوية» مشغولة بتقصي الاختلاف، لا بين الذات والآخر، إنما في الذات الواحدة تناقض يتأتى من الصراع بين ما نريده، وما لا إرادة لنا فيه، إذ ذاك يمسي ماركس متوحداً في قوّة مرآة الخطاب الاستشراقي، وفي تمثلاته الظاهرة تناقضاً بين ضرورات عقله، وعطف قلبه.

لكنْ لو اتخذ سعيد من الشق الاستثنائي عند ماركس (أي تعاطفه مع بؤس الآسيويين) قاعدة لاستكشاف المهمّش في لغة الاستشراق عموماً، لوجد تبريراً لكل مستشرق فيه من استثناءات ماركس، ما يسمح بالقول، إنّ الاستشراق ليس واحداً في المستشرق الواحد، فعند رينان وساسي لربما توجد أوجهٌ إيجابية، مثلما لأطروحتهما المغالية في التطرف العنصري أسباب أقوى من أن تُجابَهَ بالرفض؛ هكذا يغدو التبرير لماركس، تبريراً «للمواقف النصّية التي عهدناها لدى رينان وساسي، وتشكّل التجربتان،

---

(1) عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، المصدر نفسه، ص 64.
(2) الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 174.
(3) عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، المصدر السابق، ص 36.

معاً مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنّبها»[1] علماً، أنّ مسؤولية رينان وساسي أكبر في وجهة مكتوبهما نحو استشراق نصِّي، قد يخفي علل ما قبلهما، مثلما تخفَّى موقف ماركس وراء علتهما؛ يبقى السؤال، ماذا كان سيصدر عن ماركس فيما لو كان قد تفرغ لمعالجة قضايا الشرق؟

إنّ التساؤل عمَّا كان سيؤول إليه استشراق ماركس، له موجباته، نظراً إلى ما كانته، مكانة الشرق على الخريطة الجيوبوليتيكية للغرب، لتغدو مساحته مسرحاً لأحداث ليست واقعة حتماً، بل هي من وقائع الخيال الغربي المحتاج إلى بشر وأمكنة، غرابتهما لا تشبه وضوح عرفانهم بحال مجتمعهم الطافح بتقريرات عن تلك الشعوب البعيدة في سلوكها وعاداتها وحتى وعيها المتخلف عن فهم الغرب المتقدم؛ وحسناً فعل سعيد حين فكّك انشباك العوامل التي شغلت تلك المساحة في الوعي الغربي بقوله: «يعتمد إسهام المرء في إغناء مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض، إلى نظام الترميزات المقوّي الذي امتلكه علم الاستشراق»[2]، فاستشراق الزائرين للشرق قدّم معطيات، قرّرت موقف غير الزائرين ودعمت تصوراتهم التي تأثرت بالمعطى عنه، مثلما أثّرت في انبناء موقف مسبق لدى من سيعاين الشرق لاحقاً؛ بهذا المعنى، يمكن القول إنّ ماركس كغيره وقع ضحية التصور المسبق والجاهز عن الشرق، على الرغم من أنّ نَقْدَ فلسفته كان موجَّهاً ضد أيديولوجيا المجتمع الغربي بالذات، بيد أنه لم يقوَ على قوّة تقريرات المكتوب الاستشراقي التي أذابت نقده في مجرى أيديولوجيا الاستشراق الرسمي ـ التقليدي.

لقد افترض سعيد على طول خط بحثه في الاستشراق، توحداً معلَّلاً بـ «الأنا» الأوروبية، إذ إنّ الفرق بين من زار الشرق للبحث والتنقيب العلمي، لم يصل إلى حدّ التعارض والخلاف عمّن التجأ إلى رومانسيته المتخيلة، ولا عمّن وصفه بعينه الجوالة التي لا تروم غير نقل صُوَرِهِ الغريبة. فالكل متفق إذاً على ماهية الشرق «المتشرقن» في أذهان، لم تقصد أذية التشويه، تلك التي تخللتها صور ومواقف المستشرقين المنضوين رغماً عنهم، تحت ثقل هوية «الأنا» الأوروبية، المشغول انبناؤها بأكثر من نصّ وصورة، ومن أكثر من كاتب، أو رحالة، أو رسام، «فالأنا» هذه، هي من صيرورة تاريخ الغرب بكل ما في مراحله من انشباك بين الذاتي والموضوعي ـ القديم والجديد، الخ.

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 173.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 173.

لذا، انصبّ الجهد السعيدي على كشف ما يُضمِره تنوع اللغة الاستشراقية من توحّد «يعتمد على محض القوة الأنوية للوعي الأوروبي الذي يحتل مركز كل منها. والشرق، في الحالات كلها، كائن من أجل المراقب الأوروبي»[1]. أما الاختلاف الحاصل بين مراقب وآخر، فهو اختلاف بين مقتضيات تعدّد «الأنا» الأوروبية الواحدة، فإذا كان في النصّ السعيدي بعضٌ من التفصيلات الساعية لتبيان أوجه الاختلاف بين المستشرقين، فهو يقصد إظهار ما في الاختلاف من تنوع، قد يعكس تنوعاً في الأنا الأوروبية، ليس إلّا. من هذا المنطلق، وجد كتاب «إدوارد لين» مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم ـ له وظيفة في سياق صيرورة الاستشراق بعدما «نظم لين كتابه، لا بوصفه؛ ببساطة، سرداً لإقامته في مصر، بل كبنية سردية تطغى عليها التفاصيل والاستبناءات التي يقدمها المستشرق»[2].

إنّ السرد الوصفي أياً كان، قد تتخلله مبالغات لا تعود إلى زاوية الناظر في الظاهرة الموصوفة، فحسب، إنما لكونها محاكاة بين واصف وموصوف، أي بين ناظر في إيحاءات واقع مرمّز على نحو قابل، إمّا لتأويل ما لا يتطابق مع توكيدات صوره الجاهزة، وإما لتعزيز ما سمعه ـ قرأه ـ رآه في عيون الآخرين عن الشرق، أضف إلى ذلك أنّ الراوي ـ المحدّث ـ الكاتب ـ الرسام سيصف الواقع من مرآة ذاته، بكل ما في الذات من اشتقاقات ماضٍ، التأم في ذاكرة مليئة بانفعالات حنينها إلى مكونات (الأنوات)، وقد تستيقظ حين يغترب ارتحالها في أرض الآخرين الغرباء.

بناءً على هذا، ندرك تماماً ما كتبه لين عن عادات ومسالك المصريين المعاصرين، الغرباء عن منظور عادات ومسالك «أناه»، إنْ أدركنا بالدرجة الأولى اغترابه النفسي عن المصريين، بكل ما خُبر عن عظمة حضارتهم الفرعونية القديمة، وإنّ تمثلنا بإحساس تفوُّقه على قوم تخلفوا، بعدما كان تفوُّقهم مركزاً للإشعاع الحضاري في ماضٍ تأجّل انصرامه في ذاكرة المتفوقين الجدد؛ إضافة إلى ما يستثيره الانتماء، من عصبية معادية لدى من تَظهَر قوّة هويتهم لحظة احتكاكهم بهوية أخرى مغايرة، هي بمثابة محك لاستشعار الأمان بالانتماء للمناخ الثقافي الغربي، الذي أحسّ به «لين» حين وصف «تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم، قسوة القضاء الوحشية، مزج الدين بالإباحية لدى المسلمين، إفراط الشبوب الجنسي إلى آخره»[3].

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 174.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 177.

(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 178.

إذاً، لقد جعل سعيد من «لين» مثالاً على مدى الأذية والتشويه اللّذَيْن ترتبا على تبسيط الأمور المعقدة، قياساً إلى ما يحتاجه الوعي الأوروبي من تنظيم وترتيب للمشهد غير الواضح، إلّا على النحو الذي مثله «لين» عن الشرق والشرقيين، وفي هذا السياق، يقول سعيد «إذا قرأنا «لين» لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي، بل من حيث هو عمل يهدف إلى التنظيم المتنامي للاستشراق، فسوف نجده عملاً مضيئاً»[1]. وبحسب هذا القول، يحتاج الاستشراق إذاً إلى ما كتبه «لين»، استكمالاً لما خطّه المستشرقون الأوائل من إنشاءات في عمارة الاستشراق، هذه التي استلهمت من الشرق عناصر اكتناه الغرب لذاته، بإقصاء ما لا يتناسب مع التصميم البنيوي لعمارة الاستشراق التي استلزمت مثل أعمال «لين» المبتعدة عن الشرق الحقيقي، كلما اقتربت من شرق الاستشراق المستلب إلى بنية متكاملة لها أساس تاريخي، مثلما لها أسلوبها في السرد والوصف.

إنّ المتتبِّع للنماذج التي اختارها سعيد، للتدليل على ما في الاستشراق من اتساق بين كل ما كتب عن الشرق في الغرب، قلّما يجد مقتطفاً له مدلول إيجابي في النصوص المكتوبة عن الشرق، حتى إنّ انعدام النظرة المنصفة بحق تلك الشعوب، يشكّل سمة واضحة في كل ما اقتطعه سعيد من مقتطفات منقولة عن المستشرقين القدماء والجدد؛ لعلّ هذا يعود، كما ذكرنا سابقاً، إلى انهمامه بالبحث عن النقاط التي ترجّح كفة ميزان الاستشراق الرسمي ـ التقليدي ووجوده إزاء استشراق قلّة، بقيت خارج مؤسسات الاستشراق الجامعي، المنتظم بطريقة أحكمت أحكَامَها، فغدا الشرق إطاراً لصورة تلك الأحكام، لكنّ الصورة قد تتغير إذا ما قرأنا المواقف المنضوية في كتاب «عربي هل قلت عربي؟»، خصوصاً وإنّ محتواه عبارة عن «بانوراما» شاملة لأحكام ومواقف يقع معظمها على طرف نقيض من مقتطفات سعيد الطامرة لأوجهٍ قد تغير مسار بحثه، فيما لو عرض بعضاً منها، أو فيما لو أسند دراسته على نصوص أخرى مغايرة عند المستشرقين المُنتَقدين أنفسهم أمثال: رينان ـ فلوبير ـ نيرفال ـ لامارتين ـ فولين الخ، فلهؤلاء «صور تبدو متناقضة، إذ تكون أحياناً جارحة إلى حدّ القتل الرمزي، وأحياناً أخرى قد تكون مبهجة إلى حدّ السحر»[2].

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 180.

(2) كتاب شامل لمواقف وآراء منتقاة من مفكرين وكتّاب غربيين بعنوان 'عربي هل قلت عربي؟' إعداد محمد قاسمي، شانتا داغروب، ترجمة فقيهي الصحراوي مراجعة وتقديم محمد أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب 1988.

نقصد من هذا القول، أنّ في مواقف المستشرقين تناقضاً جلياً، عندما نقرأهم بعيداً عن افتراضات قد تُؤوِّل معانيَ ليست من النصّ، إنما هي في اقتطاع النصّ من سياق مكتوبه، وهذا لا يبرىء المستشرقين القائلين بالشيء ونقيضه، مثلما يجب ألَّا يُتهم بقساوة مستشرقون آخرون، وقعوا ضحية هفوات منهجياتهم التاريخانية أو الفيلولوجية الناقصة، أو غير الملائم ربما تطبيقها على الشرق، (رينان مثلاً).

إنّ أكثر ما يلفت انتباهنا في النصوص المكتوبة عن الشرق، هي الفوارق المنهجية بين الزائرين (الرحالة) وغير الزائرين، ممن تناول الشرق في سياق رواية أو بحث أكاديمي من دون أن يبرح مكان إقامته، إنّ ما يميز الطرف الأول، ليس معايشته واقع الشرق، إنما مبالغته في تصوير جزيئات الأمور، وكأن حقيقتها المرئية، لا تستدعي الدخول في الأسباب التي احتلت حيّزاً لا بأس به، عند الطرف الثاني، الأكثر ارتياحاً في استشعاره الواقع عن بُعد، فكان الشرق عمومياً خالصاً من تفاصيل واستطرادات، تغني القارئ البعيد عن انفعالاتها بمعطى أولي للبحث في الأسباب والمسببات، مع أنّ الاقتراب من الواقع، يطرد أوهام معرفته عبر صور ذهنية، أو تمثلات، لا تتطابق بالضرورة مع مجريات الأمور على أرض الواقع، فالرسالة التي بعثها «نيرفال» إلى «تيوفيل غوتيي» تشير إلى هذه الحقيقة، «لقد فقدت أجمل نصف في الكون، وفي القريب العاجل لن أجد أين أخبئ أحلامي، ولكن لا أتأسف إلَّا على مصر التي طردتها من مخيلتي لأقيمها بطريقة كئيبة في ذاكرتي. أمّا أنت فلا زلت تؤمن بأبي منجل، وزهرة اللوتس الشديدة الاحمرار، لقد أصبح أبو منجل طائراً وحشياً، وزهرة اللوتس بصلاً سوقياً. . . »[1].

يُعبّر هذا الكلام بطريقة جميلة، كيف تستنفد صور المتخلية التي وسمت رومانسية شرق، تبيّن أنه حاجة ذهنية للغرب، أكثر مما هو عليه حال الوقائع والحقائق الموجودة بأقل من تصورات الغربيين الراغبين بشرق لهم ولذواتهم، ولأنّ المستشرقين كثر، فرومانسية شرقهم ليست واحدة؛ لذا أشاد سعيد صرحاً معيارياً واحداً، كي يتمكن من قياس فرادة المستشرقين وتعدّدهم، انطلاقاً من فرضيته القائلة باتساق الاستشراق الإنشائي، من أكثرهم تطرفاً (رينان وساسي)، إلى أكثرهم ليونة (نيرفال، فلوبير) اللذين «كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتهما الشرقية، ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة

(1) «عربي هل قلت عربي؟» إعداد محمد قاسمي، المصدر السابق نفسه، ص 81.

لمشروعيهما الجماليين الشخصيين، لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالهما، بل على العكس وبصورة مضادة لكتّاب مثل لين، وشاتوبريان، ولامرتين، ورينان، وساسي، فإن شرقهما لم يكن شرقاً أدرك وصودر وقُلِّص»[1].

إنّ وحدة القياس عند سعيد، تطرح إشكالية فهم الأسباب التي حدت بكل مستشرق إلى أن يتخذ نظرة مغايرة عن الآخر؛ ألأن الشرق غير متوحد؟ أم لأن ذاكرة المستشرقين محشوة بحكايا وصور ليست واحدة؟ وبحسب سعيد فبخلفيتي الفهم والمعطى، تتحدّد طبيعة استكشاف فهم المستشرق للعلاقة بين المُعطى السابق والمُحصل اللاحق، فالمعطى المعروف من ألف ليلة وليلة أو السندباد، ليس بمثل معطى حكايا الرحالة الأوائل عن الشرق، والمُحصل في تحليلات ساسي ورينان يختلف عمّا نقله فلوبير ونيرفال، تماماً مثلما يختلف الاستشراق الفرنسي عن الإنكليزي بالطرائق، وبشكل نسبي، لا بالكيفية التي نُظر بها إلى الشرق.

لربما كانت رحابة «فلوبير ونيرفال»، وجمالية كتابتهما تعود إلى كونهما اعتمدا طريقة فينومينولوجية (ظواهرتية) في قراءة واقع الشرق، فأضفيا على مكتوبيهما سحر أحداث، ليست مهمة بالنسبة لباحث أكاديمي، همّه الوحيد قراءة العناوين العريضة لأحداث، يختلف تقييمها باختلاف زاوية النظر؛ لعلّ سعيد أدرك أسباب التمايز بين رينان وفلوبير حين استشهد بقول فلوبير في الشرق «أولاً، بأنك بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل)، بقدر ما تصبح عاجزاً عن إدراك الكلّ»[2]. وبرأينا أن العجز المعني هذا، هو الذي جعل فلوبير قادراً على التمايز عبر دخوله في تفاصيل، لها أسباب قد تضيع في الحكم الكلّي (كما فعل رينان مثلاً)؛ وهنا، أجاب فلوبير عن سؤال لم يطرحه سعيد مباشرة، إنما صاغه في سياق بحثه عن الفوارق بين مستشرقين تأثروا، لا بالموروث الثقافي الغربي عن الشرق فحسب، بل بشرق أثّر أيضاً من حيث موقعه الضدّ، أي لكونه ملاذ الساخطين على السلطة المرمّزة بغربهم، كما فعل بيرتن الذي «اعتبر نفسه، في آن واحد، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا تتوحد الهوية بينه وبين الشرق، بوصفه مكاناً للحرية من السلطة الأخلاقية الفيكتورية)، وعميلاً محتملاً للسلطة في المشرق»[3].

إنّ انقلاب «بيرتن» على سلطة الأخلاق الفيكتورية يؤكد غربيته، عبر تضمينه أو تضميره عدم وجود سلطة في الشرق، إلّا أن سعيد ينفي عن بيرتن صفاوة غربيته، بسبب

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 194.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 201.
(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 207.

علائق تأرجحه بين رفض سلطة الغرب، واحتمال تعامله مع سلطة الشرق، فالتغرب بالنسبة لسعيد يكمن في اتساق النظرة مع الموروث الثقافي الغربي، وكل من يخالف هذه القاعدة، أو كل من يتعاطف مع الشرق يرتد على انتمائه، أو يخرج عن ولائه للأصل المتمثل بمستشرقين أجمعوا واتفقوا على نظرة واحدة، أمست هي المعيار.

ماهية الاستشراق الكامن والظاهر عند سعيد

يذكّرنا سعيد «باللازمة» كلما سنحت فرصة تكرار ما تعرفنا عليه من أول صفحة، عن فهمه لعلم الاستشراق، بغية توكيد ثوابت بحثه عن المتحول منذ كان... إلى أن صار...، وبين كينونته القديمة وصيرورته الحديثة، مساحة مليئة بالكتابات التفسيرية والوصفية والتحليلية عن الشرق، «فقد قدّر حوالى 60.000 كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و1950 في الغرب»[1].

إنّ ازدهار صناعة الكتابة الاستشراقية، قد لا يُعزَى سببه في تلك الفترة، إلى حاجة المجتمع الغربي للهروب من ضجيج مصانعه الحديثة، أو من صخب مدينته (ظهور النزعة الرومانسية)، ولا إلى حاجة مصانعه لتصريف بضائعها في أسواق جديدة فحسب، إذ يُضاف إلى هذه الدوافع حيثيات علاقة تاريخية مشوبة بتوتر مشحون بجزيئيات ووشائج، لا يختصرها سبب بعينه، ولأنّها عصية على اللمس المباشر، سمّاها سعيد «الاستشراق الكامن»؛ والكامن هذا، هو الثابت في تحكمه بضوابط الخطاب الاستشراقي من هوميروس إلى المستشرق المعاصر جوستاف فون جرونباوم، مروراً «بدانتي وفلوبير وماركس»، وبرأي «صادق جلال العظم»، يبدو هذا الموقف متماهياً مع ميتافيزقيا الاستشراق بعدما «وجد النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق، هي العودة بنا من الباب الخلفي، إلى أسطورة الطبائع الثابتة التي يريد إدوارد سعيد تدميرها بخصائصها الجوهرية»[2].

و«العظم» هنا، لا ينتقد سعيد، على ما رمت إليه غاية مكتوبه من تفكيك حجج الاستشراق هذا، بعدما سعى إلى الكشف عما يتحكم به من ضوابط كامنة خلف الخطاب، إنما كان نقده منصباً على ما يمكن استخلاصه من ردّ سعيد المثبّت للشيء الذي أراد دحضه، وبكلام أوضح، رفض سعيد المعادلة الاستشراقية التي تجوهر الشرق

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 216.

(2) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 3، 1997، ص 16.

كما الغرب، في حين كان استعراضه التاريخي لمواقف المستشرقين، يتركز دوماً على ما يجوهر كلامهم منذ أن كان «هوميروس»، أي على امتداد خطّ تاريخي، قد لا ينعقد إلّا على النتيجة إياها، تلك التي أراد دحضها، وإن لم يتقصد ذلك، فسياق الردّ يحمل في طياته تكريساً مضمراً لقاعدة، ألا وهي، أنّ الشرق هو الشرق، والغرب كذلك، ما دام موقف هوميروس من الشرق هو هو في الجوهر موقف جوستاف فون جرونباوم، فبالرغم من كل التحولات والمنعطفات التاريخية، لم تتغير صورة الشرق، إلّا على نحو عَرَضيّ ـ تكيُّفي. بهذا المعنى يعتبر سعيد أنّ متغيرات العلاقة «وانعدام التوازن بين الشرق والغرب، هو وظيفة أدائية لأنساق تاريخية متغيرة فخلال أيامه الذهبية، سياسياً وعسكرياً، من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر، سيطر الإسلام على كلا الشرق والغرب، وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب، والآن في أواخر القرن العشرين؛ يبدو أن هذا المركز يوجِّه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق»[1].

إنّ ما يتنبأ به سعيد، أو الأصح، ما يتوقعه قد اتسق كثيراً مع منطق تقسيمه الحاد بين الشرق والغرب، من دون أن يلحظ ما يجب توقعه فعلاً من تشابك وتداخل، ينتفي معه البعد الجغرافي الذي طالما غذى تقسيم الغرب عن الشرق، حتى إنّه لم يعطِ مفاعيل التطور التكنولوجي حيزاً يسمح له بتقوقع من نوع آخر، بعدما صار العالم متقارباً إلى حدّ يمكن وصفه أو تسميته بـ (ضيعة صغيرة)، وذلك لانهمامه بردٍّ، استدرجه إلى مجابهة فرضها عليه منطق الاستشراق الجدلي، على الرغم مما في مناهجه من شروط لفهم تلك العلاقة الجدلية على الصعد كافةً، بين تطور الشرق القديم وتخلفه الحديث، وتخلف الغرب القديم وتطوره الحديث.

إنّ الفرق بين الاستشراق الكامن والاستشراق الظاهر عند سعيد، يذهب بنا إلى استدراك تعقيدات العلاقة بين المتجذّر في اللاوعي الغربي عن الشرق، وما قد يكتسبه الوعي ذاك عند معاينة أوضاع الشرق وأوصاف الشرقيين، أي بين ما يترسخه التصور التاريخي، بكل ما فيه من اضطراد تواردته ـ تواترته الأجيال، مع ما تحصل من تحليلات وتفسيرات مستشرقين، خلال معاينتهم الشرق على أرض الواقع، أو من خلال استمارة مكتوبة لرحالة وزائر، هكذا إذاً، «ظهر توتر بين المذهبيات الجامدة للاستشراق الكامن، الذي استقى الدعم من دراسات الشرق «الكلاسيكي»، والأوصاف التي أفصح عنها

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 216.

المسافرون والحجاج ورجال دولة ومن شابههم، لشرق حاضر حديث ظاهر، وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة، أدّى التوتر إلى تقاطع لنمطَي الاستشراق»[1].

مرة ثانية يشهد هذا القول، على أنّ سعيد بقي أميناً بعناد لفرضيته الرامية إلى الكشف عن ضوابط هذا الكمّ الهائل من المكتوب الاستشراقي، على الرغم من تبدل الأزمنة وتغير الظروف، بقي الاستشراق بالنسبة له، مُستَلَباً، أو هو أسير ثوابت، لإطار أقوى من حركة متغيراته، إنْ على مستوى المنطلقات والأهداف، أو الوظيفة؛ ولا نعلم إلى ماذا قد يصل، فيما لو كانت وجهة بحثه عن «المتغير» في الاستشراق حاضرة على قدم وساق مع الثابت «المتجوهر» عنده بقوة، جعلته يفترض «أنّ ما حدده المستشرق الباحث بأنه الشرق «الجوهري» تعرض أحياناً للنقض، لكنه في كثير من الأحيان تلقى التأكيد والإثبات، حين أصبح الشرق واجباً إدارياً فعلياً»[2].

وهنا، لا نتّهم سعيد بما كان قد حذّر منه مراراً، خصوصاً وإنّ جهده كان منصبّاً على دحض نظرية إبستمولوجيا الاستشراق التمييزية ـ العرقية، على أنّ هذا، لا يُعفيه من مسؤولية ما يمكن أن يتأوله تفسير مشروع بهذا الحجم، بعدما بدا له أن هذا المركز يوجّه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق، إذ يترتب على هذا الانتقال المرجأ، إلى الشرق، نقل كلّ الحيثيات التي تجعل أهل المركز يشعرون بالتفوق على من هم في الأطراف، فإن كان هذا الشعور غير الإرادي هو القاعدة المتحكمة بتصورات تفوق «الأنا» على دونية الآخر، قد لا نفهم كيف تغذّى الاستشراق من جذور تاريخية في التراث الفكري لغرب كان طرفاً مهمشاً إبان العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية في (الشرق الأدنى)!. أو قلْ، قد لا نعي الفعل الطبيعي ـ «الدفاعي»، للأطراف المهمشة بمغالاتهم في الاحتماء والانطواء، أو الارتداد على ذواتهم ـ «أناهم»، كردّ على أصحاب المركز المتفوق؛ لكن نرجسية «أنا» الأطراف، تختلف تماماً عن نرجسية «أنا» المركز، فالفرق واضح، إلى حدّ يلتبس علينا القول، إنّ الاستشراق الحديث كان قد تغذى من أصول تاريخية سحيقة، فالأصحّ ربما ما يقوله العظم «إنّ جميع الظواهر الكبيرة التي ولدها التاريخ الأوروبي الحديث (الحركات القومية مثلاً) كانت تدّعي لنفسها دوماً أصولاً تاريخية وجذوراً، ولا تشكل ظاهرة الاستشراق، في نظري [والكلام لـ العظم]، إستثناء لهذه القاعدة العامة»[3].

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 231 ـ 232.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 232.

(3) العظم، ذهنية التحريم، المصدر السابق، ص 17.

ربما، لم يستطع سعيد القول، إلّا من خلال لغة ذهبت إلى ما لا يريد قوله، خصوصاً وإنّ اللغة برأيه ليست أداة للتعبير فحسب، ولا هي بقالب لمضمون ما، إنما هي وسيلة لاستبطان العقل الجمعي بمدلولات هي منه، وله، ولأنّ الذات غير منفصلة عن علائق العقل الجمعي المجسّم ذاتاً فينا، فتخطي ذاتنا يتمّ من خلال لغة موثقة بروابط لا نقدر على إلغائها، أو القطع معها، عند ذلك فقط، نتفهم مقصود ما قاله سعيد عن انتقال المركز إلى الشرق، ربما رغبة دفينة منه، لا في وعي بحثه الأكاديمي، بل في لاوعي إحساسه بأصله الشرقي، الذي قد يتلطف فيغدو معقولاً في تكرار «تحذيراته للمثقفين والمفكرين الشرقيين من مغبة استعارة هذا المنهج (ميتافيزيقيا الاستشراق وإبستمولوجيتها التمييزية) واستخدامه في دراسة المجتمعات التي ينتمون إليها»[1]، أو دراسة المجتمعات الغربية، لكونها تتّسم بطبائع جوهرية يمكن دراسة اختلافاتها بصورة مقلوبة ـ معكوسة عن الاستشراق الرسمي.

على كل حال، إنّ فعل الاستشراق هذا، أيقظ حمية مفكرين ومثقفين شرقيين كُثُر، للردّ على الاستشراق باستشراق معكوس ـ هش، لكونه جاء كردة فعل إرادية على استشراق، هو في الغرب نتيجة لظروف فكرية، وأوضاع اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية معقدة، لا تتطابق مع ما في الشرق من عوامل، تسمح بردّ فعل دفاعي، شرطه الاعتراف بقصور الشرق عن مواكبة الغرب الحديث، مثلما كان الغرب قاصراً عن مواكبة الشرق القديم، لأسباب لا تعود إلى الاختلاف بين جوهر الشرق وجوهر الغرب. بهذا المعنى، تصدى «العظم» لهذه النزعة التي كان سعيد قد حذّر المثقفين والمفكرين الشرقيين منها مراراً وتكراراً، بعدما وجدها تجتاح حتى أمثال «أدونيس» الذي «يتعصب لشرقه تماماً كما يتعصب السواد الأعظم من المستشرقين لغربهم، فيرى أن الفكر الغربي يُرْسي الواقع في أفق المادة، في حين يُرْسيه الفكر الشرقي في أفق الوحي»[2].

إنّ التصدي الجدّي لتحريفات الاستشراق، ولتشوهات صوره عن الشرق، يكمن أولاً، في الإشارة إلى مواطن الضعف البرهاني في المكتوب الاستشراقي، بشكل يتوازى فيه مع مَوَاطن الجدية والقوة المنطقية التي يجب أن نعترف بوجود بعض منها، أو بوجودها عند البعض منهم (من المستشرقين)، وبجرأة لا تهاب الاعتراف بما نحن فيه، فحقيقتنا يمكن أن تتشوه أكثر فأكثر إذا ما تلطينا وراء بعض إنجازاتنا التاريخية، أو إذا ما تماهينا بأدوات منهجية يجب التفاعل مع جديدها، مثلما كان قد تفاعل الغرب مع جديد العلوم الشرقية القديمة، والحقّ يقال، إنّ سعيد يأمل من عمله، وفي كل عمله أن نتجنّب

---

(1) العظم، ذهنية التحريم، المصدر نفسه، ص 38.

(2) العظم، ذهنية التحريم، المصدر نفسه، ص 53.

علل الاستشراق بقوله: «فإنني لآمل أن أكون قد أظهرت لقارئي أن الجواب على الاستشراق، ليس الاستغراب»[1]، لأن الاستغراب مُفتعَل على النحو الذي يؤكد مرامي الاستشراق وأهدافه المضمرة بنتيجة تمييزه بين جوهر الشرق، وجوهر الغرب، ولأنّه ذو نزعة صارمة في الفصل، بين ما «لهم» وما «لنا»، منذ أن شاء القدر في أن يكون الغرب غرباً والشرق شرقاً، وحتى قيام الساعة، فالتضاد هذا حال ربما دون التفاعل مع منتجاتهم النظرية المنهجية، ما دامت هي من بنات «أفكارهم» المغايرة لما يمكن أن تنتجه «أفكارنا» من مناهج، قد تمسي علميتها خاصة بالشرق وحده.

فالاستغراب إذاً، هو ردّ متأزم بذاته، وبمنطق صيرورته علماً ينتمي إلى ميتافيزيقيا الاستشراق، مع أن علّة الاستشراق لها اعتبارات خاصة بالوضعية الاقتصادية السياسية الاجتماعية في تاريخ المجتمع الغربي، غير المتطابق مع ما صاره المجتمع الشرقي، في تحوله من فاعل إلى متلقٍّ، إبان نشأة الاستشراق، هذا الذي يشترط تطابقاً مستحيلاً بين ظروف نشأته، وظروف نشأة الاستغراب.

لقد تضافرت كل العوامل المؤدية إلى تدعيم الاستشراق بسيطرة أوروبية، على معظم أقطار المشرق العربي الخارج لتوّه من سيطرة الحكم العثماني الذي أنهك أوضاعه بعلّة تخلّف الشرق عن مجريات تطور الغرب المتقدّم قروناً طويلة، دأب الغربيون خلالها على معاينة أوضاعهم المتردية، ما دفع بالأوروبيين إلى تخصيص علم الاستشراق؛ كوسيلة لدراسة شرقنا الحاضر بالقياس إلى ماضي شرقهم المليء بأساطير وحكايا حية في تراثهم الذهني. غير أننا لسنا في معرض الفصل التام بين الطرفين (الاستشراق والاستعمار) في علاقة تفاعلهما الجدلي الواضح بما لا يدعو إلى الشك، مع أن الاستشراق كان سبّاقاً في السيطرة على وعي الأوروبيين قبل أن يترجموه في أدائهم السياسي، سيطرة مباشرة على الشرق في مطلع القرن العشرين.

وهذا ما كان يجب على سعيد أن يخصص له حيِّزاً واسعاً، لا لدراسة حال الاستشراق وصيرورته في الغرب، بل إنّ قراءة واقع الشرق ومفاعيل سيطرة العثمانيين عليه في تلك الآونة، كان يجب أن تدخل في صميم بحثه عن صيرورة الاستشراق، بحيث لا يكفي ذكرها، أو الإشارة إليها بشكل عرضي، خصوصاً وإنّه خلالها بالضبط، استمد الاستشراق التقليدي معظم صوره عن الشرق، إلّا إذا كانت شرقية العثمانيين ليست مُدرجَة، ولا تقع في صلب اهتمامات بحثه عن ماهية الاستشراق الذي يتناول العرب والمسلمين فقط، غير أن هذا يستدعي أيضاً شرحاً وافياً للعلاقة المعقدة التي حكمت

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 325.

حيثيات حكم العثمانيين للعرب، فتاريخ الشرق الأدنى هو بالحد الأدنى من خضم الصراع بين عروبته وإسلاميته الذي أباح «للغير» السيطرة حيناً، والانكفاء حيناً آخر.

هل من مسؤولية للشرقيين عن استشراق الغربيين؟

لقد استبدل الاستشراق، بهذا الشرق توصيفات لا تنتمي كلها إلى العوامل التي حدت بالشرقيين العرب إلى هكذا وضعية، أو إلى علاقات لا تتصف هي بالوضوح إياه الذي أخرجه الاستشراق منها «فقد باحت كل جزئية من الشرق بشرقيتها، إلى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً، طغت على أي عامل موازٍ. وكان الرجل الشرقي، أولاً شرقياً، وثانياً فقط رجلاً»[1].

لم يبالغ سعيد في إظهار الطابع الشمولي للثقافة الاستشراقية في تعميماتها الأيديولوجية عن الشرق، مع أن مغالاته في طمس أوجه الاختلاف بين المستشرقين[2]، وعلى قلّته، سهّلت من ترجيحاته لاستشراق متوحّد في موقفيه الجامعي ـ الأكاديمي والأداتي، وهذا ما وضعه أمام معضلة التحريفات الاختزالية التي يلجأ إليها التبويب والتصنيف ـ التخطيط والتدوين، لا عند المستشرقين، بل في عمله المجبر على أن يتآلف مع المغاير والغريب الاستشراقي، بالاتساق مع ما هو شائع؛ إستناداً إلى هذه الاعتبارات يقول العظم: «أوليس صحيحاً أن الغرب يكون بفعله هذا [الاستشراق] قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا «إدوارد» بأنه يتحكم بآلية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها»[3].

لا يتبرأ الاستشراق من فعله أبداً، في ما ساقه العظم من تبريرات لا تتهم «سعيد» بما لا بدّ من أن يجري تلاقحاً جدلياً وتثاقفاً بين الحضارات المتأثرة والمؤثرة، عبر عملية طويلة ومعقدة، قد يكون الاستشراق وجهاً من وجوهها، لكونه يشترط خللاً موضوعياً بين ثقافة الفاعل وثقافة المنفعل، ولأنّه «يطرح مسألة الآخر في كل أبعاده

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 239.

(2) تجدر الإشارة هنا، إلى أنّ سعيد قد جعل من نقد الاستشراق عنوان بحثه عمّا يجمع المستشرقين من شعور فوقيّ حيال مادة دراساتهم (الشرق)، وفي اعتقاده أنّ الاختلاف في ما بينهم بقي ضمن نطاق الخلاف النسبي ـ الجزئي، ولم يتجاوزه إلى ما يسمح بالكلام على فروقات نوعية كبيرة في استشراقهم الآيل إلى الكشف عمّا يوحّدهم في هوية نوعية.

(3) العظم، ذهنية التحريم، المصدر السابق، ص 22 ـ 23.

وتعبيراته، الآخر بوصفه اختلافاً يُنَشِّط في الذات عناصرها الصراعية...، وضمن تشابك، كثيراً ما يكون متوتراً ـ ضدّ الآخر»[1]، وفي هذا السياق، قد لا نجد المستشرق يحتل موقعاً امتيازياً ببساطة تبويب سعيد «لوظيفته الأدائية الممثلة بالضبط في أن يظهر ما ينبغي أن يُرى»[2]، ويُهمل ما لا ينبغي رؤيته، في شرق ذهنهم الموجود إزاء شرق آخر، لا يتطابق مع ما أتت به مخيلتهم من قبل، وحملته من صور مسبقة عن صفات الشرقيين التي فيها شيء مما لا ينبغي دحضه بالمطلق، أو مما لا يجوز أن نعزو علّته فقط، إلى الاعتبارات الذاتية للمستشرقين، فالشرق المدروس هو في واقع الحال منهك، بعد أن توالت على ناسه ويلات حروب، تفتّت بفعلها البنيان المجتمعي برمته.

أولم يكن في الشرق شيء مما وصفه المستشرقون؟

الإنكار هنا، لا يساعد الشرق، ولا يعيد كرامة الشرقيين المستلبة، لا بسبب أحكام الاستشراق التي يمكن أن تفيدنا للنظر بتمعن في علّة الشرق لا الغرب، كما تفيدنا لفهم مثل هذه المحاكاة الاستشراقية، إذ لا يعقل أن يكون الاستشراق نتيجة محاكاة الغرب لذاته، ولا لتاريخ أفكاره المسبقة عن الشرق بالمطلق، لأن هذا الأخير، يشكل طرفاً مهمّاً في العلاقة الجدلية بين الفاعل «الدارس الغربي» والمنفعل «المدروس الشرقي»، والهروب من هذه الحقيقة، قد يدفع بالمفكرين والمثقفين الشرقيين، لا إلى تصويب ما يجب تصويبه من اعوجاج ذاتي، بل إلى الارتداد والانطواء على الذات، لكونها ضحية تشويه ناجم عن هجوم الآخر عليها؛ مرة ثانية، لا نتقصد بهذا، تبرئة الاستشراق كلياً، مثلما يجب ألّا نتهمه بمسؤولية ما لا تتحمله أحكامه وأوصافه عنا، نحن المعنيين بالخروج من مأزق أوضاعنا، لا برميها وقذفها على الآخر، إنما من خلال نقدٍ ذاتيٍّ هادف إلى وضع الأمور في نصابها، مع ما يترتب على ذلك من اعتراف بأزمة ليست بكليتها من فعل الآخر؛ إنّ موقف سعيد لا يتعارض مع هذه المسألة في تحذيره من مغبّة الردّ على الاستشراق بالاستغراب؛ أي من خلال (استشراق معكوس).

إلّا أن في طريقة نقضه ونقده للاستشراق، ما يحثّ ربما، دون أن يقصد، على مواجهة معكوسة، بعدما كان هجومه مركزاً وشاملاً إلى حدّ، لم تتخلله إشارة واضحة إلى مسؤولية الشرقيين عن استشراق الغربيين؛ حتى إنّ انطباعات المستشرق الأولية، يقول سعيد «حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي، لِنَقل، أو الديانة الهندية

---

(1) محمد نور الدين أفاية، مقالة بعنوان: الاستشراق، والنظر العربي إلى الآخر، جريدة الحياة 9/ 3/ 1996.
(2) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 253.

سيُفهَم (ويفهَم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إيّاه بذلك»[1].

فبغضّ النظر عمّا سيُفهم من المستشرق حين ينكبُّ على تحقيق مخطوطة أو استمارة تاريخية، فإنه يُسهم في إغناء النقاش ولو من باب المغالطة في رأي ضروري هو في المساجلة حول تراثنا الفكري، حتى إننا لا نجد العيب في تقرير المستشرق، لكونه فقط تقريراً عمّا في الشرق من قضايا، هي مادة لانطباعات موثّقة على نحوٍ قد يساعدنا على فهم مدى جرأته أو جديته الإيجابية، أو على مدى تحامله السلبي، إذ إنّ التقرير، أياً كان، هو نقلٌ يحمل في ثناياه مدلولات عن المقرِّر، والمقرَّر عنه على حدٍّ سواء، وهذا ما جعل من التقريرات المكتوبة عن الشرق، مادة لتقرير سعيد ماهية أحوال الاستشراق والمستشرقين، ولا ضير في ذلك، ففي كلتا الحالتين يُغنى النقاش بالمطروح من اشكالات في تقرير الأول، وتحليل الثاني.

وما يجب أخذه بعين الاعتبار هنا، مسألة «الاغتراب النفسي»،ونتائجه على مستوى نظر المنفعل تجاه ثقافة الآخر، شرقياً كان أم غربياً، وفي هذا السياق، يقول سعيد: «إنّ المستشرقين الإسلاميين لم يرَوْا قطّ اغترابهم عن الإسلام بوصفه شيئاً محبَّذاً، أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقافتهم الخاصة، بل إن اغترابهم عن الإسلام زاد شعورهم بتفوُّق الثقافة الغربية وسموِّها حدّة وكثافة»[2].

وكما ذكرنا سابقاً، إنّ هذا لقاعدة عامة لا هوية لها، فلا هي استشراقية، ولا هي (استغرابية)، على هذا الأساس، فالاغتراب ليس مأخذاً على من يأخذه الحنين لثقافته ـ تربيته، إلى الحدّ نفسه الذي دفع «بسعيد» إلى مهاجمة الاستشراق بقسوة تماهت ربما مع قسوة أحكام المستشرقين على الشرق؛ ربّ قائل، إنّ سعيد ليس مسلماً، لكن هويته الموسومة بشرق إسلامي، جعلته أيضاً ليس مسيحياً عند مستشرقين لم يميزوا في شرقهم بين العروبة والإسلام، فإذا كان الاغتراب مسألة إنسانية عامة، فهل يمكن السؤال عن مكامنه في عمل سعيد هذا؟

إنّ ما يبعث على الاطمئنان من علّة الاغتراب في أطروحته، يعود إلى أنه ليس زائراً للغرب، ولا هو برحالة يستكشف مجال الآخر البعيد ـ النائي، لقد اغترف من

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 259 ـ 260.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 264.

الغرب ما يساعده على نقد فعلي، احتدم فيه صراع «الأنا» المتوترة من جراء عدم انتمائه (اغترابه) عن ثقافته الشرقية المتأصلة، والغربية المكتسبة، وهذا ما أشار إليه موواربة بقوله: «فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقافي، بمقدار ما يسهل عليه أن يحكم عليه، وعلى العالم بأكمله كذلك، بالتجرد الروحي والأريحية الضروريين للرؤيا الحق، وبمقدار ما يسهل على المرء أيضاً أن يقيّم نفسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد»[1].

إنّ الرؤية الصحيحة إذاً، تحتاج إلى منظار مستقلّ إلى حدٍّ ما عن اعتبارات «الأنا» و«الهو»، لا بالمعنى الفرويدي، فبعيداً عن اختلافات الذات وانفعالات احتكاكها بالآخر الغريب، يجب أن تتم القراءة شبه الموضوعية لثقافة «الغير» من على مسافة تسمح لبصرنا بأن ينظر «بالعينين»، عين على الذات، وعين على الآخر، ولعلّ هذا ما حاول سعيد فعله، من خلال قول أو كلام هو أيضاً معيق، إذ يعرقل في مدلولاته التنزّه والارتفاع إلى مصافّ التجرد المُبتغى في أطروحته، التي أوجدت عند بعض المستشرقين من أمثال «ماسينيون» نمطاً جديداً أو شيئاً من الإيجابية في التعامل مع قضايا الشرق الإسلامي، «وحين وضع هذا النمط من الاستشراق موضع التطبيق، في قراءة نصّ عربي أو إسلامي، فقد أنتج تأويلات ذات ذكاء يكاد يكون جارفاً. ومن الحمق ألّا يحترم المرء العبقرية المحض والجدّ لعقل ماسينيون»[2].

إنّ إعجاب سعيد بـ «جب» أقل من اعجابه وتقديره للاختراق الذي قام به «ماسينيون» لتراث استشراقي متجذّر في بيئة ثقافية كان من الصعب تخطيها، أو التمرد على ما أنشأ عليه هذا المستشرق من تقاليد الإرث الإبستمولوجي في الاستشراق، «ما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب، هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم. وبالفعل ففي كتاباته عن المشكلات السياسية المعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة فورية محدودية منهج ماسينيون، تبرز الثنائية الضدّية «الشرق والغرب» بطريقة غريبة جداً [وفي موقع آخر يستدرك سعيد بالقول] كان ماسينيون محارباً لا يكلّ من أجل الحضارة الإسلامية»[3].

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 263.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 272.
(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 272.

إنّ ما بيّنّاه من هذا المقتطف ليس تناقضاً، ولا هو تأرجحاً بين الاستنكار والثناء في موقف سعيد، الرامي إلى التمييز بين الرأي السياسي السلبي لماسينيون حيال الشرق، ورأيه الإيجابي في الحضارة الإسلامية، هذا إنْ لم نقل فصله وتفريقه بين أكثر من ماسينيون في المكتوب الواحد، ولعلَّ قراءته لهذا المستشرق هي الأفضل، بعد أن لامس مكامن الاستلاب، ومكامن الإبداع عند مستشرق كاد أن يتجاوز ذاته الغربية في دفاعه عن الحضارة الإسلامية، وكغيره، لم يكن بوسعه التخلص من علائق إرثه الاستشراقي، على الرغم من قدرته على مقاربة الحضارة الإسلامية بحس حميمي، قلّما نجده في مزاعم زملائه؛ فبالقياس إلى ما كانه مفعول الضغط على تركيبته الحضارية، أو على تشكيل وعيه الثقافي، لا بدّ من الإقرار بتخطي ماسينيون مسيود الوعي الجماعي، مع كل ما بقي من علائق هذا الوعي في دراسته للشرق «ليس في وسع أي باحث، حتى ولو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه عليه»[1].

لم يخرج سعيد عن الخط الذي رسمه لنفسه (فرضيته) في تحليل الاستشراق وتفكيكه، حتى إنّ ماسينيون الذي اقتنص من سعيد احتراماً فريداً، لم يستطع بحسب قوله، أن يقاوم ضغوط أمته، فانضم في نهاية المطاف إلى «شَمْلِهِ» الاستشراقي.

إنّ ما لا يمكن مجاراته في هذه القضية، هو نقد صادق جلال العظم لسعيد، فهذا الأخير، لم يقم «بتعظيم ماسينيون في الوقت الذي يعرف فيه إدوارد أن هذا المستشرق حمل معه، بالإضافة إلى إنسانيته وحنوّه وتعاطفه، بضاعة الاستشراق التقليدية الفاسدة»[2]؛ لقد قال فيه سعيد القول الحسن، حيث يجب الاعتراف بحسناته، وفي الجهة المقابلة، قام بنقد ما لا يجب تمريره أو تبريره من مواقف وطروحات، امتزج فيها الحسن بالقبيح، وعلى نحو، لا يجوز رفضه بالجملة، لقد أجاد سعيد هنا، تفكيك التشابك وتداخل المعاني في «مدلولات الأطروحة الواحدة لماسينيون، وبطريقة، ليته اتبعها عند أكثر المستشرقين عدائية للشرق، وذلك بالإشارة إلى مكامن إبداع كلٍّ منهم، حتى لو كانت شحيحة عند البعض، وغزيزة عند البعض الآخر، فالاعتراف «بما لك، وما عليك»، جدير بالاحترام لديمقراطيته المفقودة عند من يتعصّب لرأي بعينه؛ إنّ التقدير الذي لقيه ماسينيون من سعيد على جانب من جوانب فكره، لا يعود إلى اتفاق الاثنين على ماهية الإسلام، ولا هو تقاطعٌ بين نزعة سعيد المثالية وتأويلات ماسينيون

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 273.

(2) العظم، ذهنية التحريم، مصدر سابق، ص 28.

الميتافيزيقية، إنما هو في رأينا، بسبب انسجامهما حول منهجية البحث الرامية إلى النظر في ثقافة الآخرين من موقع الآخر؛ ورغم صعوبة تحقيق هذا الأمر، فسعيد يعي موانع تجرّد الذات من علائق مكوِّناتها التي لن تجعل من ماسينيون شرقياً على الإطلاق.

لذا، فالمأخذ السلبي الذي ساقه «العظم» على سعيد، هو نفسه بنظرنا مأخذٌ إيجابيٌ، أو نقطة نيّرة في تقييمه العلمي، بعيداً عن الأحكام المسبقة والقاسية بحق من يجب إنصافه من خلال مثل هذه القراءة التي وجدت في عمل ماسينيون، أكثر من ماسينيون.

الفصل الثاني

بين ثقافة الغرب واستشراقه

الاستشراق تمثيل لنا أم «تمثيل علينا؟»

إنّ النقطة المحورية في نقد سعيد، تتخلص هي في التمثيل الغربي للشرق «إنّ للتمثيلات أغراضاً والتمثيلات تشكيلات، أو كما قال «رولان بارت» عن جميع عمليات اللغة التمثيلات افساداً لتشكيلات < تشويهات > فالشرق كتمثيل في أوروبا يشكل أو يفسد تشكيله < يشوّه > »[1].

يشير سعيد للمرّة الألف، إلى ما يترتب على التمثيل الغربي من أعراض تشوُّه الشيء الممثَّل (الشرق)، إذ يرتسم في هذا الشكل من التمثيل صورة مغايرة، يمتزج فيها المتخيّل الذهني مع الواقع العيني، في إطار كمّ من التقارير، أو الاستمارات المستصدرة، أو المدونة بواجب كينونة الشرق مادة لقياس مستوى تقدم الغرب في معرفة ذاته، «لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الزمن تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق»[2] فيُستزاد بهذا، التشوّه الناجم عن مهنة الاستشراق، ذات الوظيفة الإخراجية لصور وأفلام لا بدّ من إظهارها بوضوح مهمته كمستشرقٍ مبدع، أو مبتدعٍ للذي يجب أن يكون، أو أن «يُكَوْنِنْ» ما لا وجود له، فالمطلوب من المستشرق يتشابه في هذا السياق، مع ما يستجديه كاتب المقالة اليومية في الصحف المؤدلجة، فمثلما كان المستشرق يغذي أيديولوجيا الاستشراق بتفاصيل مدرجة في إطار الخطوط العامة لعناوين عن الشرق، أيضاً هو الكاتب المؤدلج، يعيد صياغة مكتوب البارحة بما يتلاءم والعناوين «الكليشيهات

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 275.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 275.

العريضة» لعقيدة ما، باعتباره ينتج إبداعاً، ليس هو في الحقيقة سوى اجترار لجوهر، وقع فيه الاستشراق التقليدي المُستَنفَد بعدما قطع مرحلة طويلة وصلت مع «جب» بنثره المهمل بهدوء لكن التتابعي العميق، وماسينيون ببراعة فنان للاستشراق الأوروبي إلى أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها»[1]، وأعقب ذلك، مرحلة جديدة برأي سعيد (أنجلو أميركي)، تماشت مع صيرورة التحولات في واقع جديد، مختلف عمّا كانه الاستشراق التقليدي قبيل ظهور المختص الأميركي الجديد بالعلوم الاجتماعية المتفرعة من مناهج الاستشراق التقليدي، فبحكم تغيُّر الأوضاع وتبدلها على أكثر من صعيد، كان لا بدّ من أن يطرأ تغيُّر على طرائق الاستشراق ومناهجه الموثقة بجذور تاريخية راسخة في أرضية غير قادرة في قفزاتها أو طفراتها المعرفية الجديدة على القطع مع ما هو قديم.

إنّ متغيرات خريطة العالم السياسية، بعد الحرب العالمية الثانية، كان لها وقعها وتأثيرها على مجمل ميادين المعرفة ذات الصلة بالشأن السياسي المباشر، وخصوصاً الاستشراق المرتبط بعلاقة وثيقة مع اشتقاقات السياسة الغربية منذ نشأته، والمقصود أن الاستشراق التقليدي لم يتخلَّ عن تمثيله للشرق، تخلِّيه عن زيّه القديم المتذرّر على كمّ عددي، وعبر حقب زمنية يستحيل معها القفز على ما كرّسه الاستشراق التقليدي من معتقدات، قد لا تتطابق أوجهها مع سياق حركة تطور المسارات الحضارية في الغرب المشدود إلى نقطة يتجوهرها الحفاظ على تفوقه المتموقع في آلية تمثيله للشرق.

وهنا، عرّج سعيد في بحثه على التفتيش عن أواصر العلاقة بين الثابت والمتحرك في صيرورة الاستشراق الحديث، ليجد أن الثابت في مضمونه الخفي، عصيّ على التبدل والتحول بحسب مقتضى حركة التطور التاريخي للغرب، فمثلما كان الاستشراق نتيجة اعتبارات «تَكَونُن» الذهنية أو العقلية الذاتية في الغرب، كذلك هو أيضاً، نتيجة للعلاقات والروابط التاريخية بين الشرق والغرب، لذا، كان لا بدّ من أن يتحول الاستشراق ويتبدل بنتيجة أي خلل يطرأ على عوامل تشكله، لكن تماسكه وتمتنن (من متن) موانعه، تعود ربما، إلى ارتباطه العضوي بنتيجة التفاوت التاريخي في العلاقات والروابط الأقوى من أن تتعثر بمؤدى تفكرهم الذي تطور إلى حدّ نشأت معه مفارقة الاختلال، بين موقف الغرب الحديث من قضاياه، وموقفه من قضايا الآخر.

وهذا ما لم يقله سعيد مباشرة في تحليله للمرحلة الأخيرة من تاريخ الاستشراق، لكنه أشار إليه مواربة عندما وجد صورة العربي ماثلة في وجدان الأوروبيين الجدد

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 284.

(الأميركان) كما لو أنها لم تتغير، أو كما لو أنهم لم يتغيروا «هم»، في تصورهم للآخر الذي كان موجوداً على نحو، لم يبقَ على حاله،مثلما لم يبقوا «هم» على حالهم.

وبالفعل لقد حصل تبدل طفيف على ما صارته صورة العربي، إلّا أنه بقي ضمن مجال النعت والتوصيف الممنوح إليه بنعمة تفوق الغرب وقدرته على تقييم الآخرين من موقعه كمركز لفعل ما يجب أن يخضع له الآخرون. «وهكذا فإذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه، فإنه يحتله كقيمة، سلبية، فهو يعاني كمخرب لوجود إسرائيل والغرب»[1].

عاملان اثنان احتلّا الحيِّز الأكبر في تحليل سعيد للمرحلة الأخيرة من الاستشراق. تمثّلا بقضيتي النفط العربي واحتلال فلسطين؛ ومع أنهما قضيتان منفصلتان بالنسبة للغرب، إلّا أنهما مدمجتان بصورة العربي الضعيف ـ العاجز عن إدارة نفسه بنفسه، فمن موقع الغرب القوي القادر على إعطاء كل ذي حق حقه، أمست مقدرات النفط العربي في عهدة المركز الغربي، فقط لكونه مركزاً في تحديد ما يجب أن يمتلكه الآخر العربي غير الكفوء في إدارة بلدانه وخيراتها، تلك المحتاجة إلى إنعاش حضاري، يجب تصديره احتلالاً إسرائيلياً لفلسطين، فاللغة الاستشراقية ساعدت في إقناع شعوب الغرب بإجراءات سياسته غير المنصفة تجاه شعوب المنطقة العربية، إذ إنّ التعبئة الأيديولوجية للوعي الأوروبي المدجّن من قبل مؤسساته، لم تعد تقتصر على استصدار كتب الرحالة والمستشرقين، بعدما أصبحت وسائل الإعلام الدعائي متطورة إلى حدّ اعتمادها تقنيات الأفلام والتلفاز لتصوير الآخر بلغة أكثر مباشرة في توصيف العربي المسلم، لكونه بدوياً في صحراء قاحلة وخالية من كل أسباب تحضّر الغرب الإنساني، وما نشاهده اليوم في وسائل الإعلام المرئي والمسموع، يختزل المشهد الذي آل إليه الاستشراق التقليدي، بمفاعيله الراهنة على المجتمع الغربي المتقدم في تقنياته، وفي استجدائه لمناهج بحث جديدة، لم تكن متوفرة في عهود معرفته السابقة للشرق.

لقد ترافق تطور الغرب التقني،مع ظهور مناهج بحث جديدة في علم الاجتماع (الانتروبولوجيا) فكان أن تجددت من جرائها لغة الاتصال مع الحضارات الشرقية، وفق أنماط معيارية انبثقت من رحم أمومة الاستشراق التقليدي الذي أفسح المجال أمام علوم الانتروبولوجيا التطورية ـ الوظيفية ـ النسبية، تاركاً لها، مهمة أو وظيفة عمله القديم بعدما تبدلت أمور كثيرة، إذ لم يعد الاستشراق التقليدي متفقاً مع مستجدات منطلقه الأوروبي، ولا ملائماً لمتغيرات حقله الشرقي، غير أن هذا، لم يغير من استعلاء مناهج

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 286.

علومه الاجتماعية، نظراً لكون الشرق ما زال حقلاً ميدانياً لتطبيقات، أو لاختبارات علوم الغرب التي حافظت عند استاذ علم الاجتماع الأميركي «مورو بيرغر» على غرور الاستشراق المتمثل بأهلية علمه المتفوق والصالح لدراسة الكائنات البشرية في الشرق، «لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم الاجتماع محترفاً، غير أن هذه الحقيقة لا تقلّل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق»[1].

إنّ تعقيدات العلاقة في انتقال الغرب من طور إستعماري إلى طور إمبريالي آخر، يُستَدل عليها من خلال مدوَّناتهم المتمثِّلة في مراكز أبحاثهم عن كيفية نقل الحضارة الغربية إلى الشرق المتخلف، وقد تركزت جلّ أبحاثهم، لا حول قيمة الشرق بذاته، إنما حول ما يجب اتباعه من طرق نافعة لتثقيف وأنسنة الشرقيين، باعتبارهم خارج دائرة الحضارة القائمة على معايير غربيتهم، وعلاوة على تطورهم المعرفي. إنّ إزالة الاستعمار المباشر فرض على أنتروبولوجييهم الاعتراف بحقيقة وجود تمايز جدّي بين حضارات، لا يجوز الحكم عليها من منطلق معياري صرف، بعدما تمَّ دحض النزعة الإثنية المركزية التي «تتلخص بموقف من يعتقد أن نمط حياته أفضل من الأنماط الأخرى»[2].

إنتقل الاستشراق بعدته وعديده إلى طور جديد، بعدما تقلصت وظيفته القديمة وترجحت لصالح الاقتصاد السياسي، بعدما غدا ذرائعياً في ما يبدو عليه حال الموقف الأميركي من الشرق الأدنى؛ وفي هذا السياق، لم يُعِرْ سعيد أهمية كبيرة لمفاعيل المجابهة بين قطبي الصراع العالمي (المنظومة الرأسمالية في الغرب، والمنظومة الاشتراكية في الشرق) على الحس الإجرائي لأنتروبولوجيي الإمبريالية تلك التي وجدت نفسها أمام تحديات المواجهة مع التنظير الماركسي الداعي لنقل الصراع إلى مسطح الفروقات الطبقية، بدلاً من التمايزات العنصرية ـ العرقية. ولربما تكون موجبات المواجهة تلك، هي التي استدعت التحولات في الموقف من الشعوب الفقيرة المستنهضة على تخوم المنافسة (الحرب الباردة بين القطبين الجبارين)، وبكلام أوضح، إنّ تواضع الغرب النسبي وتخليه عن غرور نظرته حيال الآخر، لربما كان نتيجة اعتناق هذا الآخر لحجّة «ماركسية»، منطقها الحضاري أقوى من التقسيم والتفريق القائم على أساس الفرق بين الشرق والغرب ـ الأبيض والأسود ـ الآري والسامي الخ، أضف إلى ذلك أنّ الدعم السياسي الذي لقيته الشعوب الفقيرة من المنظومة الاشتراكية سابقاً، وبغضّ النظر عن

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 289.
(2) لكلرك، الانتروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص 152.

مقصودها السياسي، فرض على الغرب تنازلاً شكلياً في سياسته الخارجية رافقته تقديمات اجتماعية في سياسته الداخلية. إنّ كل هذا، أدّى إلى التحول في سياسة الغرب على المستوى المعرفي، إضافة إلى ذلك، هنالك عوامل داخلية عديدة ومعقدة لها علاقة بصيرورة الغرب الفكرية وبتطور مناهجه إلى الحدّ الذي تمخضت عنه، هو نفسه، مفاهيم النظرية الماركسية بمقولاتها الشهيرة.

ربّ قائل، إنّ شعوب العالم الثالث لم تتبنَّ في نهضتها، النظرية الماركسية، بل كانت النزعة القومية بين الشعوب العربية مثلاً هي المحرك والدافع في مواجهة الاستعمار الإنكليزي والفرنسي، هذا صحيح، لكنّ ما ليس صحيحاً، هو قراءة الحركة السياسية للعالم العربي في مطلع القرن العشرين، بمعزل عمّا جرى من تحولات عالمية استثنائية، كان أهمها تشكُّل أو نشوء المنظومة الاشتراكية «كندٍّ» فعلي للغرب السياسي، فعلى ضوء هذه المتغيرات انتعشت النزعة القومية في العالم العربي واستفادت من وهج الشعارات التحررية للمنظومة الاشتراكية، أو قلْ، لربما شكلت هذه الأخيرة، بأقل تقدير، هامش مناورة للتخلص من الهيمنة المباشرة لسياسة الغرب. يجب ألّا نُفاجَأ إذاً، إنْ أَغفلت أو أهملت مناهج العلوم الاجتماعية الأميركية، الأدب في الشرق «فبوسعك أن تقرأ أكداساً من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة واحدة إلى الأدب، إنّ ما يبدو أكثر أهمية بكثير في عرف الخبير المناطقي هي «الحقائق»[1].

ونضيف على ما يقوله سعيد، ليست الحقائق بالمطلق، إنما الحقائق الاجتماعية التي تساعد على فهمٍ أفضلَ لما يجب أن يتبعه الخبير السياسي في أدائه الاستشاري أو التقريري تجاه شعوبِ العالم العربي. لقد نشأت مراكز بحوث متخصصة في شؤون الشرق الأوسط، لهدفين رئيسين في الولايات المتحدة الأميركية، أوّلهما استخلاص الوسائل الناجعة في هيمنتها على الشعوب، أمّا الثاني فهو فبركة خطاب يرمي إلى تعبئة أيديولوجية عمّا يتهدد الغرب من أخطار متمثلة بالشرق ـ الشيوعي حيناً، والإسلامي حيناً آخر.

فالولايات المتحدة الأميركية محتاجة بحكم تكوينها الحضاري إلى تماسك، قد لا يتأمن إلّا من خلال التوجس الدائم من خطر الآخر عليها، فوجدت في الاستشراق التقليدي (الأوروبي) خزان احتياجاتها، لأن مقولاته جاهزة، وتوصيفاته محددة، كما أن غايته تتفق مع ما تريده أميركا من الشرق.

وحتى لا نقع في سوء التقدير والمبالغة، لا أوافق على أن الشرق المتمثل في

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 290.

رؤى تقارير الخبراء الجدد، مختلق من أساسه، وإلّا لما نجح الأميركيون في السيطرة على منابع النفط العربي، ولما أخفق العرب في حماية «فلسطينهم»، فالإجابة هنا، تكمن في مساءلة غسان سلامة هذه، «هل كان بإمكان الدول الاستعمارية الهيمنة الطويلة المستمرة على الشرق لو أنها اكتفت بالاعتماد على «الشرق الوهمي» الذي بناه بعض الغربيين المتشوقين لشطحات خيالية؟»[1].

إنّ الاستئناس بالاعتقاد القائل بأن الشرق مُختلق بكليته في لغة الاستشراق، قد يُعمي بصيرتنا عن مكامن تخلف الشرق أو تأزمه المُستغَلّ بالتركيز على مواطن ضعفه، حتى تتلاءم صورته مع ما يقتضيه فعل الوصاية على شعوبه، إذ من غير المعقول عدم الاعتراف بعجز الشرق، الذي لا يعود لكونه شرقاً، فالخلاف على ما في واقعه يجب أن يتمحور حول المسببات الفاعلة في صيرورة تحوُّله من شرق قوي إلى شرقٍ ضعيف، وإلّا فقد نقع ربما في ما يُراد لنا البقاء فيه، من وهم الاعتزاز التاريخي بشرق مُعافى بذاته، ومن كل الأزمات البنيوية في الماضي والحاضر والمستقبل، فتُمسي الأزمة من فعل «الغير»، أي بمثابة عوارض طارئة على ما في جوهره من ثوابت نيرة منذ الأزل... وإلى الأبد...

إنّ هذا الكلام، لا يعفي الآخر (الغرب) من فعل استغلاله للموجود من علل بنيوية في الشرق، لكن اختزال الأزمة وتمسيخها لتمسي برمتها من فعل الاستشراق، إنما يؤكد على قدرة الغرب العجيبة في اختلاقه من اللاشيء شيئاً، أو من الشيء لا شيء، وهذا ليس صحيحاً، لأن في الشرق شيئاً من العلل والأزمات التي عمقها الاستشراق بصورة إلغائه للمتحرك في صيرورته التاريخية التي تبدل فيها الشرق، فتغيرت صورته بفعل عوامل داخلية كان يجب على سعيد الوقوف عندها، للردّ على ما اختلقه الاستشراق الغربي، إذ إنّ مواجهة «شطحات» الاستشراق لا تقف عند تعريته من خلال تفكيك أقوال المستشرقين، بل بالإشارة المستفيضة إلى عوامل تأزم الشرق الراهن، ومن خلال لفت النظر إلى ما صيَّرته العلل الذاتية في تكوين المجتمع العربي، تلك التي كان يجب أن يُفرد لها حيِّزٌ، لم يتوفر في النقد السعيدي المنصبّ بمجمله على تفكيك أقوال المستشرقين بطريقة تعظّم فيها الاستشراق، إلى حدّ تراءى لنا فيه الشرق جوهراً معافى من العلل، وإن لم يتقصد سعيد ذلك، فكيما يتجنّب الباحث ما لا نية بقوله، عليه أن يستوفي شروط الإحاطة بكل العوامل الداخلية والخارجية لأية قضية، وإلّا وقع ضحية اختناقه بنقد ونقض عصبية، تجعله يتعصب إلى ما لا يريده.

---

(1) آلان روسيُّون، مقالة بعنوان المناقشة الدائرة حول الاستشراق، في الساحة الثقافية العربية: حيرة العلوم الاجتماعية نقلاً عن كتاب الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص193.

وبأية حال، فالاستشراق الأميركي المتمظهر عبر مناهج أنتروبولوجيا العلوم الاجتماعية، مدين إلى الاستشراق الأوروبي الذي صار بوجه من وجوهه مادة دسمة لاستقراء تاريخ الشرق، ولعلّ التاريخ المعرفي لأميركا معمول من الأميركيين الأوروبيي الأصل، لذا نجد الاهتمام الأميركي بالشرق ذا منحى مختلف عن الاهتمام الأوروبي، على الرغم من تدعم الأول بتراث الثاني؛ وما الاختلاف بين مدارس الأنتروبولوجيا الأميركية (الثقافية ـ النسبية)، والأنتروبولوجيا الإنكليزية (الوظيفية) سوى مظهر من مظاهر الاختلاف الاضطرادي في الوعي الأوروبي المتطور إلى مستوى «قبول الوظيفية بسياسة الإدارة غير المباشرة لاعتبارها هذه السياسة وسطية بين التقليد والتقدم في الإطار الإمبريالي، أما المدرسة الثقافية (الأميركية) فقد أصرّت على مظهر الإدارة غير المباشرة، القابل للتحول إلى إدارة ذاتية تتجسد في استقلال سياسي وثقافي»[1].

وقد يكون مرد هذا الاختلاف، يعود إلى مستلزمات هيمنة الإمبريالية الأميركية بعد أفول نجم الاستعمار الأوروبي المتّسم بطابع استقرائي مغاير لما تبتغيه السياسة الأميركية من استبدال للمستعمر القديم والحلول مكانه. ولعلّ جدل العلاقة ما بين تطور المناهج الفكرية والحاجة إلى سيطرة من نوع جديد، تمثلا بوظيفة مراكز بحوث الولايات المتحدة الأميركية التي اغترفت من المخزون التراثي للاستشراق، ما يعينها على تنفيذ مهمات الدبلوماسية الأميركية الرامية إلى الإطباق على المقدّرات الحيوية في الشرق الأوسط، بالاعتماد على مبادىء براغماتية واضحة، لا في الموقف من فلسطين فحسب، فأطروحة «فوكوياما» الزاعمة نهاية التاريخ عند النظام العالمي الجديد في الآونة الأخيرة، لهي دليل ساطع على السياق الإنشائي المتبع في المخطط السياسي للإمبريالية الأميركية، تلك التي تأسست على منطلقات فكرية لجهابذة السياسة، أمثال هنري كيسنجر وغيره، «إنّ الواقع الشرقي سكوني و«موجود» إنّ ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه»[2]. والمعلوم أن كيسنجر هو من المسهمين الأساسيين في رسم مبادىء السياسة الخارجية لأميركا التي بقيت مدّة عاجزة عن أن تستوعب سياستها وجود أقلية مسيحية في الشرق الأوسط مثلاً، وهذا ما تبيّن في موقف كيسنجر الذي كان يدعو إلى ترحيل المسيحيين الموارنة من لبنان، إبّان الحرب الأهلية اللبنانية، ولربما كانت خطته هذه تهدف إلى تصفية الشرق الأوسط من عراقيل

---

(1) لكلرك، الانتروبولوجيا والاستعمار، مصدر سابق، ص 153 ـ 154.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 299.

توصيفه الإسلامي المتجذّر بالعقلية الاستشراقية التي تلازم فيها الشرق العربي مع الإسلام.

فالإسلام والعروبة صنْوَا ذاك الكائن البدوي البليد المرتحل مع جمله وعباءته وعقاله في قيظ رمال الصحراء وقحطها، إنها صورة العربي الحاضرة دوماً في مخيلة من لم يتعرف على العربي المسلم في الغرب، إلّا من خلال كتب الرحالة وحكايا الأجداد المكثفة والمعزّزة اليوم في سيناريوهات الأفلام الغربية.

لقد عُوين الإسلام من قبل معظم المستشرقين، بوصفه سرداً خطابياً، أو نصّاً لا علاقة له بمفاعيل الاحتياجات المادية لمعتنقيه، حتى إذا ما فُهمت روابط الإسلام بالمسلمين، لم يكن هذا بمعزل عمّا تمثّل في الحروب الصليبية من عداوة بقي شيء من علائقها الأيديولوجية حاضر عند المستشرق الغربي الحديث، لا الصليبي القديم، «فالإسلام هو شيء ناءٍ < مطمئن > لا توتر فيه، ليس لديه ما يعلمنا إياه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم، ثمة البدهية الاستشراقية العتيقة: لأن <مدار> الإسلام النصوص، لا البشر»[1].

إذاً، لم يُناقش الإسلام بظروفه التاريخية، ولا بكونه مفصلاً محدداً في سياق التطور الحضاري للفكر الإنساني، إذ بقي هو في الخطاب الاستشراقي التقليدي مسمَّراً في إطار بعيدٍ عن تفاعلات جدل العلاقة بين واقع الحال، وما يستجديه حال الواقع؛ ولعلَّ اختزال الإسلام إلى هذا الحدّ، كان بفعل ما يتطلبه الإنشاء الاستشراقي من صور، قد لا تُرى بوجه حسن، إذا أُظهرت مع تشابكات خفاياها المعقدة على نحوٍ يمحو معالم الصور الواضحة المعالم، التي عمل الاستشراق على رسمها في مكتوبه، لكنّ ما عزّز مفعول الاستشراق في الآونة الأخيرة، ليس صوابية ما تناوله من قضايا، إنما تقوقع العرب المسلمين (كشرقيين) وتقهقر أوضاعهم إلى مستوى، لم يعد يفهم معها الغربي كيف أن أمّة بهذا الحجم، وبهذا التراث، تقبل بهزيمتها في فلسطين من أقلية يهودية، لو لم تكن العلّة متجذّرة في أساس تكوين عروبة إسلامهم.

وبأية حال، فصورة جانب من جوانب الوضع السياسي الراهن للعالم العربي الإسلامي، تعكس في حقيقتها تشوُّهاتٍ متطابقة، إنْ لم نقل أسوأ من صور المستشرقين، الذين يستجدون صدقيتهم، لا من صدقية أقوالهم بالضرورة، إنما من تدعّمهم بمجريات الأحداث المزرية في واقع المجتمعات العربية الإسلامية.

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 304.

إنّ هذا، لا يعني براءة الاستشراق من التدخل في صميم مجريات صيرورة تدهور العالم العربي، بعدما اتخذ طابعاً أدائياً بغية السيطرة عليه، لقد تناغم مع أزمة استزادها تأزماً عبر تدخل رجالاته في شؤون الآخرين على نحو تقريري؛ خصوصاً وإنّ «خبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسية مفعمون بالاستشراق عن بكرة أبيهم تقريباً»[1]. لقد سبق وحددنا موقفنا من الاستشراق، ومن موقف سعيد من هذا العلم المنطوي على أسباب، لا يكفي معها القول، بأنه إفتعالي ـ إنشائي، كما لا يمكن اعتباره بعيداً عن المقاصد الإرادوية للمستشرقين المتذررين على أكثر من مرحلة، وعلى أكثر من موقف، بحيث لا يصحّ إطلاق حكمٍ واحدٍ على استشراق هؤلاء المتعددين والمختلفين حول الموقف من الشرق. وقد تبيّنَ لنا، أن صيغة الاستشراق التي يناقشها سعيد، هي تلك التي يترجّح فيها العداء والاستخفاف المبثوث في كتابات أكثرهم ليونة ومرونة في التعامل مع قضايا، لم تُبحث بالتجرد إياه الذي قد يمكّن الباحث من الحكم بعيداً عن علائق أحكامه المسبقة، فالقضية الرئيسة تتمحور عنده حول تلك العلائق المتجذرة في أروقة المتخيلة كأساس لم يقتلع، إنما تزعزع عند البعض، وتعزّز أكثر عند البعض الآخر، فبقي ثابتاً على الرغم من حصول متغيرات معرفية، اقتضت اجتثاثه من جذوره، ليبقى أسير تلك العلائق المتشبثة بقوّة أمام رياح الثورة المنهجية التي لم تساعد مستشرقين جدداً أمثال «برنارد لويس» على المغايرة والتحول، فبقي «عمله لعقد ونصف العقد على الأقل لم يزل بصورة رئيسية عقائدياً بحدة، رغم محاولاته المختلفة < لاستخدام > اللطافة الخفية والمفارقة الفكهة»[2].

إلّا أن لويس هذا، نفى نفياً قاطعاً مزاعم سعيد القائلة بعدائية وسلبية الأحكام المسبقة للمستشرقين، في ردّه الذي برّر فيه وجود الأحكام المسبقة عموماً لكونها صفة بشرية، لا طاقة لأحد على إنكارها ـ إلغائها من وعيه التحليلي، حتى إذا ما كان من مشكلة في الأحكام المسبقة، فهي مشكلة إبستمولوجية، «وهي تكمن في معرفة إلى أي مدى يمكن لعلماء مجتمع ما أن يدرسوا ويفسروا نتاج مجتمع آخر»[3].

لقد ساق لويس في مقاله[4]، مآخذ عدّة على أطروحة سعيد، منها عدم تركيز

---

(1) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 318.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 313.

(3) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، نقلاً عن كتاب الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 179.

(4) نشر برنارد لويس مقالة مقتضبة تحت عنوان مسألة الاستشراق، ، للردّ على أطروحة إدوارد سعيد في الاستشراق،.

اهتمامه على الكتابات العلمية ـ عجزه عن مواجهة التعليقات الانتقادية ـ إهماله وربما جهله بالمؤلفات العربية المعاصرة ـ نواقص معرفته باللغة العربية والإسلام الخ...

إلَّا أن أكثرها حدّة هي الملاحظة الأكثر إدهاشاً برأيه حينما يتحدث سعيد في الصفحة 319 من كتابه عن «الكتب والصحف في العربية (وبالتأكيد في اليابانية وفي مختلف اللهجات الهندية واللغات الشرقية الأخرى« إنّ القيام بمثل هذا التعداد الاحتقاري [يقول لويس] لجدير بأحد مفوضي الولايات المتحدة الاستعمارية في بداية القرن التاسع عشر»[1].

إنّ تعليقاً من هذا النوع، لا يستأهل منا الموافقة على مثل هذا الاتهام غير المُسند على مقصود سعيد في تعداده هذا الذي أراد فيه تحذير الشرقيين من الانغماس في لجّة تحريفات الاستشراق، وتشويهاته الناجمة عن علّة تاريخية في الغرب،وهذا ما لا ينسجم مع ما يجب أن ينتجه مفكرو الشرق ومثقفوه المتسقون بالضرورة مع شروط مغايرتهم عن اعتبارات المكتوب الاستشراقي، مع أن هذا، لا يعني ترك كل ما جاء في الاستشراق لكونه استشراقاً، لأنّه في هذا بالضبط تكمن الأفخاخ، المطلوب تفكيكها بجدية النظر إلى النواحي السلبية والإيجابية في الاستشراق، وإلَّا لوقعنا وانزلقنا في منطلى الآفتين (الردّ والقبول) اللتين كان الغزالي[2] قد حذّر منهما عند الفلاسفة المشائيين، وعلينا ألَّا نُطلّق الاستشراق بالمطلق، لما تخلله من سلبيات، كما يجب ألَّا نوافق على كل ما جاء فيه لما تخلّله من إيجابيات. من هذا المنطلق، يمكن القول، إنّ الناظر في حركة الاستشراق عليه أن يتفحص مدوَّناتهم بعين ذكية حذرة ومتحررة من الخوف كما الانبهار بالمعرفة الغربية والشرقية على حدّ سواء.

الحذر من مغبّة قبول ما نرفضه بالمطلق

يُنهي سعيد أطروحته (في الاستشراق)، بتحذير المثقفين والمفكرين الشرقيين من

---

(1) لويس، مسألة الاستشراق،، المصدر السابق، ص 174.

(2) لقد حذّر الغزالي من أن تنطلي على من ينظر في العلوم الرياضية للفلاسفة المشائين، حجتان ـ آفتان،الأولى دقتها ووضوح براهينها، فيحسن ظنه بالفلاسفة ويعتقد أن علومهم كلها بمثل هذا الوضوح، فإذا سمع بكفر الفلاسفة، قال في نفسه، لو كان الدين حقاً لما خفي على هؤلاء.
والثانية: هي الظن أن الدين يُنصر بإنكار علوم الفلاسفة، فأنكرها كلها حتى قولهم بالخسوف والكسوف، فإذا سمع العالِم بهذه الأمور بالبرهان أنّ المسلم ينكرها لأجل الدين، قال إنّ الدين قائم على الجهل «فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً». نقلاً عن كتاب الوافي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص 313 ـ 314.

الانجراف بسيلان الدعاية الغربية الفاعلة جداً، عبر تقنيات حديثة لا تقتصر على تعميم منتجاتهم الصناعية ونشرها، فالمنتوج الفكري والثقافي الغربي، وعلى ما له من أهمية، هو أيضاً موجود بقوة في سوق استهلا«كنا» لمنتوج تراثنا غير المتكافىء مع منتوجـ«هم» الكثيف والقوي بما لا يُضاهى مع ضحالة منطق الممانعة المطروح عند البعض كحلّ دفاعي عن خصوصية الشرق، ولا مع المنطق النقيض، الذي يستجدي معرفته من الارتماء والذوبان الكلّي في بحر من التبريرات الأيديولوجية لمذاهب الغرب، عند البعض الآخر، إذ إنّ الخيار المتوجب على المثقفين اتباعه، لربما يقضي بتشذيب المستورد من علائق تربته الغربية، ليتلاءم انغراسه في تربة وأرض شرقية، لا تزدهر، ما لم تتلقّح بمصادر الفكر الغربي ومناهجه المتطورة، من دون أن يعني ذلك، مشاركة مذاهبه في الموقف من الشرق، كمثل «الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية إلى العالم الثالث [وإلّا] فالشرق الحديث، بإيجاز، يشارك في شرقنة نفسه»[1].

وهنا، لقد خاف سعيد من أن يُفهم عمله على محمل مختلف ومغاير لما أراده (تقصده)، لذا، توجّهت آخر صفحات كتابه إلى مخاطبة العقل الشرقي، توضيحاً لما لم يوضحه نقد الاستشراق بقوله: «لقد كان مشروعي. لقد كان مشروع وصف نظام معين من الأفكار، لا إزاحة النظام وإحلال نظام جديد محله»[2].

بيد أنّ استدراكه هذا، لا يكفي بعدما تركّز جلّ نقده على الاستشراق بطريقة، يخال معها القارئ، أنه هو (الاستشراق) المسؤول عن تدهور أوضاع الشرق والشرقيين، ليتعظم عندها الغرب الفاعل، ويتقلّل من شأن الشرق المنفعل، وبذلك، لربما قد نقع ضحية عقدة نقص، بعدما يغمر العجب الشرقيين من قدرة الاستشراق على اختلاق أزمات لا أساس لها في واقعه، فينزلق في محذور ردّه على الاستشراق، باستغراب معكوس، كان قد حذّر منه سعيد مراراً وتكراراً، رغم قوله: «إنها لصدمة موقظة أن نجد، على سبيل المثال، أنّه فيما توجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق العربي الإسلامي في الولايات الأميركية المتحدة، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة، وهي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة»[3]. فمن هذا الكلام، يتضح مقصود حثّه على القيام بأبحاث ودراسات للمنطلقات التي حدت بالغرب اليوم، إلى التعامل مع العالم العربي، على نحوٍ قد يساعدنا على تجنّب عيوب

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 322.
(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 322.
(3) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 321.

الاستشراق، بالابتعاد عن مهاجمته من خلال ردود فعل، تتماهى معه، «باستغراب» متمأسس على منتوج التراث الفكري للغرب، لا الشرق.

فدراسة الولايات المتحدة الأميركية هنا، لا تعني أبداً الأخذ بعدّة الاستشراق الفكرية، ولا بأثر استفزازه للشعور القومي عند المثقفين والمفكرين العرب المعنيين بفهم آليات استصدار القرارات السياسية والتوجهات الاقتصادية للغرب المؤثر، إنْ لم نقل المحدّد بتفوقه الراهن لصيرورة ومستقبل عالمنا العربي.

وبغية درء الخطر، يقتضي بنا، أو تفضي بنا هذه المهمة إلى معرفة شأننا المتأثر بواقع حال سطوة الغرب وتفوقه الآيل إلى تقرير، أو تحديد ظروفنا ـ واقعنا المتلقي من الآخر، أكثر مما تحتاجه ضرورات التفاعل الحضاري، وهذا ما يحتّم دراسة علّة تلقينا ـ انفعالنا بدراسة علّة تفوق فعل الآخر في أكثر من مجال.

أمّا إذا كانت المعرفة هي السلطة، فإن أكثر ما نتعطش إليه، هو التحكم بأوضاعنا من خلال معرفة ما يتسلط عليه الغرب، أو قل السلطة على أوضاعنا لمعرفة ما يجب التفاعل معه، لا الذوبان فيه، فالمسألة هذه، غاية في الدقَّة، لأن تعقيداتها قد تدفعنا إلى هفوة الانزلاق بمؤدَّى كلمة ناقصة، أو كلمة زائدة، فكيف والحال هذه، بأطروحة سعيد المنطوية على معانٍ ومدلولات قد يُفهم أو يستخلص منها الشيء ونقيضه، عندما أثار حميَّة الشرقيين وسخطهم في مشروع وصفه ـ نقده لنظام الاستشراق بطريقة لا تدعو إلى استبدال نظام آخر به. لذا، وخوفاً من مغبّة الضرر، كان لا بدّ له من التذكير في النهاية، بأن الردّ على الاستشراق لا يتحقق من خلال النقيض (باستغراب معكوس)، ذلك أن إخفاق مشروع الاستشراق، لا يعود إلى كونه غربياً، بل لكونه نتاج مرحلة من مراحل الوعي الإنساني المتمثل بمحطة من تجارب المعرفة الأوروبية، تلك التي لا تقتصر على الغرب وحده، فالتخفيف من وطأة ضرر الاستشراق ومضاعفاته علينا، لا يتحقق بدراسة الولايات المتحدة مثلاً، إذ إنّ الشرط الأساس لمعرفة الغرب يقتضي من الشرقيين، دراسة واقعهم المسؤول إلى حدٍّ ما عن فهم الغرب له على نحو أدى إلى ما آل إليه المكتوب الاستشراقي.

السؤال يبقى، هل نجح سعيد في الحثّ على ذلك؟

جدل العلاقة بين الثقافة الغربية والسياسة الإمبريالية

تابع سعيد تقصّيه لوشائج العلاقة المضمرة بين ثقافة الغرب، وأساليب عمله الواضحة بمؤدى الموقف السياسي من العالم غير الغربي في مؤلَّفه (الثقافة والإمبريالية)، الصادر حديثاً، بعد أن انقضى أكثر من عقدين من الزمن على عاصفة كتابه الشهير

(الاستشراق)، أكثر الكتب إثارة للجدل، حول أدق قضية وأكثرها حساسية لكونها تطل على ما به تشيأ العالم العربي الإسلامي عالماً متخلفاً في مخيلة الغربيين، والعكس؛ فبعناء وإصرار منقطعَي النظير، استكمل هو السير قدماً على ما خطّه من ملاحظات أوليّة، لم تَزِحْهُ عنها انتقادات «برنارد لويس»، ولا غيره ممن لم يتسع صدره لقبول رأي الآخر به، أو ممن استفزته صورته بمرآة الآخر، بل تمسك بها أكثر فأكثر، بعد أن اختُبِرت بسخط المستشرقين التقليديين الذين ضاقوا ذرعاً برأي، تأكدت صحته من رفضهم المطلق له، ومن نقمتهم العارمة عليه، فترسخت قناعته بضرورة استكمال ما كان قد بدأه، بعدما انقشعت الغمامة وهدأت حمَّى الانتقادات اللاذعة منها والوجيهة في كلا العالمين الغربي والشرقي.

بعد اطّلاعنا على عمل سعيد الآنف الذكر، وجدنا أنّه كان من الأفضل، أن يستبدل عنوان «الثقافة والإمبريالية»، «بثقافة الإمبريالية»، لأن مفهوم الثقافة واسع باحتوائه ماضي ـ حاضر ومستقبل الجماعات المتكوننة في فضاء ثقافي، لا يتعين بالقياس إلى ما صارته جماعة أخرى، ولا يتحدد بمستوى تخلف أمة عن أمة ثانية، «فالناس عندما يتحدثون حول كونهم «نتيجة لثقافتهم»، فهم لا يعنون بذلك، أنهم حصيلة لأشكال فنونهم وموروث ماضيهم، أو نشاطات أوقاتهم الترفيهية فحسب، وإنما يعنون أيضاً أنهم نتيجة لنظمهم الاقتصادية وأيديولوجياتهم السياسية وأعرافهم الاجتماعية وممارساتهم التربوية وقيمهم الدينية وتفاعلهم مع بيئتهم الطبيعية»[1].

فلكل أمة ثقافتها المتمثلة بأساليب تعاملها مع أشيائها المادية والمعنوية، وبطرق تكيُّفها مع استطرادات الأسئلة الحاضرة والغيبية، فالثقافة بهذا المعنى، تُوحِّد بين جزئيات حياتية، تبدو وكأنها منفصلة مبعثرة لا صلة فيها بين الموقف من الموت، والموقف من الآخر الحيّ، بين التقاليد والعادات وطريقة اللباس والتزيين، إنها الجامع بين ما تتمظهر عليه انقطاعات البارحة عن اليوم، التراث عن الحاضر، الجاهلية عن الإسلام، بين عقدة الخوف والحذر التاريخي من الشرق، والرغبة في إخضاعه بالاستيلاء على خوفهم منه، اللهمّ إلّا إذا كان سعيد قد زاغه الانبهار بمركزية الثقافة الغربية التي سرقت الأضواء وسلبت العقول، بعدما اقترنت بها تحولات شرقه النهضوية في العصور الحديثة.

فممَّا لا شك فيه، أن ثقافة الغرب أكثر تقدماً الآن من ثقافة الأطراف، ولكنّ هذا لا يدعونا إلى الشك أبداً بأن للأطراف ثقافتها هي أيضاً، وإن تَهمَّشها متن الثقافة الغربية

---

(1) بول شافر، الثقافة ميدان تنظير وممارسة مستقل بذاته، ترجمة د. محمود الذوادي، نقلاً عن مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 118 ـ 119 ربيع صيف 2001، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 108.

الممتلئة بها صفحات كتبنا المترجمة، أو على أقل تقدير، المقتبسة بمعظمها من أفاحيح الثقافة الغربية، وحتى لا يُفسَّر تقدمها أو علو شأنها على غير ما تقصدناه، نعتقد أن في الغرب ثمة مساحة وافية لاجتذاب ثقافة الأطراف المقصية من الأطراف، لا لأنها متجوهرة باستبدادوية مطلقة، بل لظروف وحيثيات منها استنفاد الغرب في تطوير وتقدم حضارته، وبها استبد بالشرق تخلف سيتغير حتماً، إنّ تغيرت تلك الظروف والحيثيات، ولأنّ الثقافة مرتبطة بوضعية المجتمعات، فثقافة الغرب تعكس بواحد من وجوهها، إمبريالية سيطرته، وهيمنته المضمرة في العلاقة غير المتكافئة بين قوة الصناعة الغربية مثلاً، وهشاشة الصناعة الوطنية في العالم الثالث، مضمرة في اتفاقيات كرست تفاوتاً شاسعاً، وَفْقَ ما أملته المصلحة الوظائفية لتصنيف الشعوب وموضعتها على سلَّم ترتيبات الروزنامة الغربية، فإحساس الغرب بتفوقه على غيره، جعل من إملاء التفاوت شأناً طبيعياً، تماشياً مع القاعدة القائلة بمقدرة القوي وعجز الضعيف، ولعله قدر إلَهي هذا الذي أنعم عليهم ببشرة بيضاء وبسمات خلقية، تحددت بها أحقية سيطرتهم على ذوي البشرة السمراء المتخلفين بنقصان مواصفاتهم الخلقية والخُلقية عن كمال الخلق والخُلق الغربي.

هكذا، وجد سعيد تداخلاً متأصلاً في امتيازات الثقافة الغربية المنبثّة في أكداس مؤلفة دمغت وعيهم بتكبر استشراقي، مع خاصية إيمانهم بأحقية الوصاية على من دونهم مستوى عبر السيطرة المباشرة وغير المباشرة على شعوب ريفية تحتاج برأيهم إلى تمدين حضاري، حتى إذا ما استلب الغرب شيئاً من مقدرات الشعوب الفقيرة، فما هو إلّا لتعزيز مدنيتهم الأوْلى بأهميتها، «لهم»، «ولنا».

هذه الثقافة تشي بسلوك إمبريالي يغذي بدوره ويعزّز وشائج الثقافة تلك، على نحو تخفي فيه فخامة القول، فجاجة التمييز العنصري بين عرق كسول وعرق مجتهد، بين ذكاء أمَّة وجهل أخرى، وهذا ما ألقى على سعيد، بغية تأكيد انتمائه القومي، مسؤولية تفكيك وشائج الثقافة الغربية لاستنباش المطمور خلف جمالية الأسلوب في أدبهم الروائي من مضامين تفوح منها رائحة الإمبريالية، فبحكم موقعه كأستاذ للأدب الإنكليزي والأدب المقارن في جامعات أميركا، تسنّى له الاطّلاع الأكاديمي الجاد على محتوى أكثر الروايات شهرة وتأثيراً في معمول الثقافة الغربية، مُظهراً انغراسها في تربة أو واقع إمبريالي، أنْبَتَ نمطاً روائياً مفعماً بكل ما من شأنه تعزيز الإمبريالية بسماد تقويتها من محلول ذوبانها وتغلغلها في تلابيب الوعي الغربي.

فالإمبريالية طغت على منتوج الثقافة الغربية وغطتها بأسئلة ريبية عن أسباب الانشباك المقصود وغير المقصود، بين مبتغيات الاستعمار الواعي لمصالحه التوسعية من

جهة، والانفعالات الثقافية اللاواعية بمضاعفات إظهار تفوق الغرب، كبداهة لا تشوبها شائبة من جهة ثانية، فانعقدت بنتيجة ذلك، علاقة ليست تواطؤية بالكامل بين ثقافة الغرب وإمبرياليته، إنما في العلاقة بذاتها ثمة في الأصل وشائج امتزج فيها كمّ من الاعتبارات الذاتية وغير الذاتية، بما لا يسمح لأي كان، بأن يصف الثقافة الغربية بأنّها إمبريالية بالتمام، أو على الأقل بأن يشبّه إمبرياليّة مثقفيه الروائيين بإمبريالية إداريي مستعمراته، خصوصاً وإنّ ما اصطُلح على تسميته في مدلولاتها[1] بأنّه ذو صلة مباشرة بالاقتصاد والسياسة أكثر من الثقافة. ولأنّ الثقافة مرتبطة بما يجري على أرض الواقع، فهي معنية إذاً، بشكل أو بآخر، بالإحكامات السياسية غير القادرة على السيطرة والاستتباب فيما لو لم تتجسّر بثقافة شعوبها، بهذا المعنى، أنشأت الثقافة الغربية جسراً لعبور الجيوش الغربية إلى ما وراء حدودها، لا لكبح وحشية ـ بدائية الشعوب الشرقية فحسب، إنما لتمدين من تشيّأ في وعيهم، عنصراً مهدداً للإنسانية المتجوهرة في العنصر الغربي، هكذا وجد سعيد الثقافة الغربية منغمسة عن بكرة أبيها في وحل السياسة الاستعمارية، رغم ما تخللها من نفحات جمالية إبداعية مستوحاة، إلّا أنّ إيحاءاتها لم تُخْفِ مفاسد النظرة المتعالية للغربي على غير الغربي، فهو لا يروم من ذلك إلى فسخ الشراكة بين الطرفين، إنما يسعى إلى تبيان تقاطعات محمول الثقافة بمفعول الإمبريالية عبر الدخول في تشريح ما لم تقله، كما في رواية «قلب الظلام» لكونراد، فتكفلت بقوله إيماءات ـ إيحاءات منضوية في ما استمدت منه الإمبريالية مشروعية السيطرة والهيمنة على العالم غير الغربي.

وبعيداً عن صرامة النقد السعيدي للثقافة الغربية، نجد هشام جعيّط، قد اتخذ منحىً آخر، مال فيه إلى تفسير الثقافة الأوروبية وتحليلها كنتاج لصراعات وتجاذبات مرتبطة بالوضعية الداخلية للمجتمع الغربي، قبل أن يقحم نفسه في مدارات جغرافية نائية عن منطلقاته الرومانسية البريئة بذاتها وعن التوظيفات العملانية للإمبريالية، «إنّ تطور الفكر

---

(1) الإمبريالية هي سياسة دولة تهدف إلى النمو في المجالات السياسية والاقتصادية، وتعني أيضاً عقيدة مناصري هذه السياسة، وبالمعنى التاريخي، كانت تعني الإمبريالية أساساً السياسة الإنكليزية في القرن التاسع عشر، التي كانت تهدف إلى تثبيت السلطة البريطانية عبر نشر إمبراطوريتها الاستعمارية، ثم طُبّق هذا المعنى على سياسة الانتشار في روما، أمّا في الماركسية، فالإمبريالية تعني أنها الطور الأعلى للرأسمالية (1916)، ولقد حدّد لينين الإمبريالية كشكل أكثر حداثة للرأسمالية، يتصف أساساً بتكثيف رؤوس الأموال والمقاومة الاحتكارية من أجل السيطرة على الأسواق الخارجية (المستعمرات أو مناطق النفوذ). هذا الطور، بالنسبة له، يسبق مباشرة طور الانتقال إلى الاشتراكية، نقلاً عن:
Nouvelle Encyclopédic Bordas, sous la direction de George Pascal. Volume 5, Bordas, Paris, 1988, p2580.

الغربي، في العصر الباروكي[1] تمّ بواسطة هواة بعيدين عن ضجّة ذلك القرن، وذلك بصمت وعناد وإصرار نادر، لكن بفضل تماسك مدهش لرجال الثقافة الذين تخطوا الأمم والدول (. . .)، هناك قرنان يسميان التاسع عشر، الأول فترة ماقبل الحداثة والإمبريالية وبشكل عام حتى 1860، والثاني الفترة التي تلي ذلك. كان الأول لا يزال راسخاً في جلبة القرن الثامن عشر البسيطة. أما الثاني فأكثر اكتمالاً من الأول، ويعتبر مأساوياً بالنسبة لعالم الثقافة»[2]، هكذا، لم يَعْزُ جعيّط وظيفة الثقافة في طورها الإمبريالي، إلى ما كانته إبّان نشأتها الخالية من الاعتبارات العملانية لثقافة إمبريالية تأدلجت فيها بعض الفلسفات عقيدة للتفوق، وتأطر فيها العلم تقنية للسيطرة، بينما يتخذ سعيد من حال الثقافة الراهنة، دليلاً على ماهيتها التاريخية الواضحة وضوح وئامها/ تضافرها مع سياسة الاستعمار الغربي، من دون أن يتقصّى من تاريخيتها، على ما يدلُّه إلى المفارقة بين المستوى الإبداعي العظيم لأعمال «كونراد ـ كيلينغ ـ كامو»، والمستوى المتحجّر لمضامين أطلقت نعوتاً بحق الشعوب المُستعمَرة، لا تتسق أبداً مع رقي القالب الجمالي الأخّاذ لمثل تلك الأعمال، ومع أننا لسنا ميالين إلى الفصل التام بين الأسلوب والمضمون، في أي عمل فكري أو أدبي، إلَّا أننا وجدنا أنفسنا منساقين بمؤدى التحليل الفذ لجعيّط حول الازدواجية المعيارية في مركب الثقافة الغربية، وبكونه لا يتحامل على ثقافة الغرب بذاتها، حين انتقد استعمالاتها الغائوية، ساعده هذا على استنطاق تاريخها، للردّ على ما صارته راهنيتها؛ وسعيد في راديكالية نقده كذلك، «لا يعني إطلاقاً قذف الفنون والثقافة الأوروبية، والغربية عامة بنواعت نقدية قَصْدَ إدانتها بالجملة. إنه لا يعني ذلك على الإطلاق [ويردف قائلاً]: إنّ ما أريد أن أتفحصه هو الكيفية التي حدثت بها العملية الإمبريالية في ما يتجاوز القوانين الاقتصادية والقرارات السياسية. وكيف أنها تجلّت ـ بفضل النزوع الطبيعي، وبفضل سلطة التشكلات الثقافية القابلة للتمييز»[3].

وبعدما درجت العادة على فصل الثقافة عن ميدان السياسة والاقتصاد، أعاد سعيد ربطهما من خلال بحثه عن الأسباب التي حدت بالثقافة أن تتمظهر باستقلال، أو بمنأى عمّا يجري في سياسات الدول من توجهات مقولبة في تعابير، يتناسق فيها التعبير السياسي مع السياسة والاقتصادي مع الاقتصاد، والثقافي مع الثقافة، حتى إنّ ترتيب هذه المجالات بصلابة وصرامة، كاد أن يطيح بوشائج العلاقة الجدلية المعقدة بين ثقافة المجتمع ومنحاه السياسي والاقتصادي، ولأنّ في باطن الثقافة مدلولات على ما تتبعه

(1) باروك أسلوب في التعبير الفنّي، أدباً وبناء يتميز بالحركة والحرية.

(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 185 ـ 186.

(3) سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 83.

المجتمعات من سياسات ليست واضحة، إنْ لم تخترق ظاهرة تبويب الأشياء في فواصل وانقطاعات مستقلة تصعِّب من عملية فهم ما يتأدى عن الثقافة في السياسة، وما يتأدى عن الاقتصاد في الثقافة، توغل سعيد كثيراً لاختراق «الحجاب الحاجز» بين ميادين، لا تحتاج إلى أكثر مما بذله ليلتقط الخيط الرفيع الذي يجمع بين ثقافة الغرب وإمبرياليته، بين مسرحة الواقع الهندي في رواية «كيلينغ»، وسطوة الاستعمار الإنكليزي، ومع هذا، إنّ كان ثمة علاقة حتمية بين الثقافة والواقع السياسي والاقتصادي، أو بالأحرى، إنْ كان الرابط بين ثقافة الغرب وإمبرياليته فاعلاً بقوة فَرْضِها ما لن تستطيع رفضه إرادة «كيلينغ» في الثقافة، ولا إرادة «بلفور» في السياسة، مثلاً، وإذا كانت قاعدة التحليل مبنية على أن الثقافة متأثرة ومؤثرة دوماً بالمجريات السياسية والاقتصادية في كل مجتمع، أيمكن الاستنتاج من كل ذلك، أن ضعف المجتمعات العربية الإسلامية وخضوعها اليوم، موثّق بضعف ثقافتنا وعجزها؟

لربما على هذا الاستنتاج، بنى العروي مقترحات دعوته إلى نقض ثقافتنا الهشّة بجرأة المقدام على استئصال ما لم يعد صالحاً لمواجهة منطق العصرنة، ونحن على أبواب الألفية الثالثة، واستبدال تاريخانية أيديولوجيته الماركسية به، تلك القادرة برأيه على محاكاة أمسنا وغدنا، تراثنا وحداثتنا، ليتم الوئام بين ما هو صعب، وليس مستحيلاً. أمّا سعيد فيصف الثقافة الغربية المتشكلة برأيه من علائق سيطرة الغرب على مستعمرات الأصلانيين، من دون أن يميّز ذلك عن اشتقاقات تطورها الذاتي في تاريخ من التجاذبات والصراعات الداخلية بين الأصيل والدخيل، بين الخاص والعام الخ. وفي عدم إبرازه للمكوّنات الذاتية في الثقافة الغربية كاد أن يطمر في عمله النقدي «الاستشراق» أولاً، «الثقافة والإمبريالية» ثانياً، الحيّز الذاتي في توجهات خطابهم الاستشراقي ـ الثقافي نحو الشرق، فعلى ما في ثقافتهم من وشائج تشي باستعمار، أوشى بدوره باستعلاء ثقافي تجوهر بنعوت، عبّرت عن أبّهة الناعت الغربي للمنعوت الشرقي، فانعكست بذلك وضعية إنسانيتهم الواصفة للآخر «الماقبل» إنساني، على مرآة تمييزية، ومن منطلق معياري صرف.

ومهما يكن، لا يمكن أبداً سلخ الثقافة الغربية عن عوامل تشكلها الذاتي، بعيداً عمّا صارته بضوء إمبريالية لا تنسجم أبداً مع ما كانته المنطلقات الرومانسية لنهضتهم الثقافية، وهذا ما يفسّر لنا المفارقة بين رقيّ مستوى الوصف السوسيولوجي والسيكولوجي الدقيق والجذاب في رواية «قلب الظلام» لكونراد من جهة، وهبوطها من الناحية الإبستمولوجية من جهة ثانية.

مفاعيل انشطار موقفنا ليست بمنأى عن موقفهم منا

إنّ ثقافة الغرب ليست سلبية من أولها إلى آخرها، ولا ندّعي أنّ سعيد يقول هذا، بَيْدَ أن تركيزه الدائم على سلبياتها قد يطمس الوجه الإيجابي منها، وقد يُفهِم القارئ العادي ما لا يريده سعيد في مقصود نقده لثقافة الغرب، على أنها باطلة لأنها تجنّت على واقعنا المُعافى أبداً. لذا، وللحيطة، كان يجب عليه أن يذكّر كلما دعت الحاجة، بأن ثقافتنا التراثوية[1] ليست بمنأى عما آلت إليه أوضاعنا من تردٍّ، لا يتجوهر بالثقافة فقط، فلكي تتلطف ضراوة الهجوم على ثقافة الغرب، ودرءاً لمخاطر التعصب ضدّ ما نحتاجه منها، كان عليه أن يُظهر مستوى استغلال الغرب لثقافته استغلالاً لفقر أوطاننا. وبهذا، يتبين الطابع الازدواجي/ التناقضي بين أخلاق الثقافة وثقافة الأخلاق. ففي حين، قد لا تسمح الأولى بفبركة نظريات عنصرية تمييزية بين الأمم والحضارات على أساس عرقي، قد تسوّغ الثانية من منطلقات التميز والتفرقة سيطرة المتفوق على المتخلف، الأبيض على الأسود، لا لشيء، بل لأن منطق قوّة الإنسان الأعلى عند نيتشه تقضي بأن يتولى الأحسن/ الأقوى دفّة قيادة البشر الضعفاء.

لقد عاشت أوروبا تناقضاً صارخاً بين سندان نزعة قومية، تبلورت منها مشاريع السيطرة والتوسع إلى خارج الحدود، من جهة، ومطرقة النتاج العلمي والإنساني لمعارفها التي تخطت المنطق القوي الضيق ذاك، من جهة ثانية، إلى أبعد مما تظهّر في الاستشراق التقليدي أو ثقافة الاستعمار، وهذا ما عبّر عنه جعيّط بالقول: «أين هي عالمية أوروبا؟ إذا كانت قد اعتبرت الإنسان كقيمة عظمى، فقد مارست في إمبرياليتها المنتصرة وكما برهنت الأحداث، سيطرات عنيفة نافية هي ذاتها مفهومها الخاص للإنسان. [وأجاب في موضع آخر]، دون أن نتوصل إلى القول إنّ النتاج الأوروبي لن يعيش حقاً إلّا عندما تموت أوروبا، فإنه من الممكن القول إنّ أوروبا لن تستطيع العيش مختبئة وراء نتاجها»[2].

من هنا، يتضح سبب إقدام الساسة الغربيين على اتخاذ مواقف سياسية من الآخر، لا تعكس المستوى الحضاري الرفيع لعالمية علومهم ومعارفهم، حتى وإن تبرّز فيها، تدعّم عليها خطاب الساسة الغربيين حيال الشرق؛ فإمبريالية الغرب، هي من مستطردات

(1) نقصد من معنى التراثوية، نزعة الانغلاق والتقوقع داخل قفص التراث، باعتباره يمتلك كفاية حضارية، تغني أصحابه، وتعفيهم من الأزمات الناجمة عن مخاض التحديث.

(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 117 ـ 119.

نزعته القومية المنتصرة على إبداعات ثقافة تنويرية، استُفيد من عقلانيتها لكي يتمّ لجم تفلّتها من إطارها القومي، فأعيدت إلى ما صارته إنسانيتها/ عالميتها، إبداعاً محلياً للغرب وحده، وفي المقابل، تعزّز في هذه العملية منطق الدفاع ذوداً عن وجود المقصيين من إنسانية الغرب المعيارية تلك، بالعودة إلى منابع التراث الأصيلة، أيام كان فيها للعرب حضارة مزدهرة، وبين الهجوم والدفاع، تمترست المواقف في خنادق تاريخية، فتجوهر فيها الرأي حكماً مبرماً على الآخر، ليضيع بين ناري التراشق، وفي مهبّ الردّ والردّ المضاد، الرأي الوسط، أو بالأحرى، صوت العقل الموجود عند نخبة، لم يتمكن إلى الآن من مواجهة مبالغة هذا، ومغالاة ذاك، عند كلا الطرفين.

ومهما يكن، فالإمبريالية أوجدت أعداءها المتطرفين، في إمبريالية المعنى الأوحد لأيديولوجيات قومية ـ إسلاموية، لم تستطع أن ترتقي انفعالاتها إلى مستوى الخروج من دائرة الانفعال بضوابط الفعل الإمبريالي للغرب، ذلك أنّ إخفاق التحديث في الهند، بُعيد استقلالها عن الاستعمار الإنكليزي مثلاً، يعود إلى ما نقله المفكر الباكستاني «إقبال أحمد» عن الشاعر «رابندراناث طاغور»، بالقول «لقد كان تجنُّب التقسيم أمراً ممكناً [يقصد تقسيم باكستان عن الهند]. . . لن يتأتى ذلك ما لم تفهم الحركات الهندية المعادية للإمبريالية ضرورة تجنّب الأيديولوجيا القومية. لقد رفضنا الإمبريالية الغربية، ولكننا في هذه الأثناء اعتنقنا القومية الغربية برمتها»[1]؛ وهذا دليل دامغ على ما وقعت فيه حركات الاستقلال المناهضة للإمبريالية من منزلقات فعل تحرري متعصب؛ أطاح نجاحه في الطور الأول بإمكانية التحديث الداخلي في الطور الثاني، فارتد التحرر على أصحابه تقسيماً للهند، واستبداداً في الجزائر، وقسْ على ذلك من أمثلة على استقلال بلدان عديدة، لم تقدر على فك الارتباط والتبعية عن الغرب، فازدادت بؤساً في تبعيتها المتأصلة في الوعي القومي المهيمن على شعوب، تحتاج إذا ما أرادت الخروج من المأزق، إلى رحابة الوعي الاجتماعي، كما رأى بوضوح «فرانتز فانون» «إشراك القومية، والبناء الذي ستنتجه، والتبعيات التي ستنشئها، والدولة ما بعد الكولونيالية التي لن تكون أكثر من أداة جديدة للسيطرة الإمبريالية. لقد رأى ذلك كله. ورآها في انبثاق نخبة متعاونة مع الاحتلال سماها «أولاد الذوات على الخطوط الجوية»[2].

وبالفعل، قلّما نجد دولة من دول مستعمرات الغرب (باستثناء اليابان)، نجحت في تسديد خطواتها باتجاه تحديث له شروط مغايرة عن مستلزمات المقاومة التحررية التي

---

(1) حوار شامل مع إقبال أحمد، أجراه ديفيد برسميان، ترجمة سماح ادريس، بعنوان فكراً نقدياً، وجازف! نقلاً عن مجلة الآداب، عدد 7/ 8 بيروت، تموز ـ آب 2001، ص 60.

(2) حوار شامل مع إقبال أحمد، المصدر نفسه، ص 63.

نجحت بدورها في طرد جيوش الاستعمار، من دون أن تتخلص من آثاره المتموضعة في ذهنية السلطات المحلية، أو الأنظمة المؤبدة في شعارات «صيانة التحرير من المؤامرة الدائمة»، لتغدو فكرة المؤامرة تلك، مبرراً شرعياً لتأجيل ما يجب تقريره من أجل بناء دولة عصرية يحكمها مناخ ديمقراطي وقوانين مدنية. وفي هذا السياق، تقدَّم الأمن القومي على الوعي القومي، بحجة، أن ثمة ما يهدّد وجودنا من خلال مؤامرات، لا وجود لها إلّا في ما يتآمره التواطؤ المتبادل بين من يريد الحفاظ على سلطته في الدولة، أكثر مما يريد الحفاظ على الدولة نفسها من جهة، مع غرب لا يريدنا أن نضاهي تقدمه/ تطوره، كيما نبقى خاضعين منضوين في نسق إمبرياليته من جهة ثانية، هكذا، «يتأمل بشر آخرون في عصر ما بعد الاستعمار، من منظور استرجاعي، الاستعمار كوسيلة أفضل لفهم مصاعب الحاضر في الدول الحديثة الاستقلال، ويشهد على وجود مشكلات حقيقية في الديمقراطية والتنمية والمصير، التعذيب الذي تمارسه الدولة ضد المثقفين»[1].

إنّ اختلاط الفوائد الجزئية المنتقاة من حضارة الغرب، بمضمار مضاعفات التبعية للغرب، قد خلق فجوة عميقة بين أدعياء الحداثة وأدعياء التراث، فلم تُردم الهوة بينهما من خلال حوار مفترض في عالمنا العربي والإسلامي الذي يعيش أزمة بنيوية، دفعت بالعروي إلى الاستنجاد بالتماسك البنيوي في أيديولوجيا ماركسية وجد فيها الحلّ لما نتخبط به منذ أن أصبنا بلعنة الانفصام الثقافي من جراء اصطدام ما نريده، بما لا نقوى على رفضه.

فالمشكلة إذاً، ليست في «واحدية» خيارنا المتبع في مجتمعاتنا المتذررة والمبعثرة على أكثر من منحى وسبيل، إنما في عدم الاعتراف بتذررنا وتبعثرنا سبيلاً للوئام والمصالحة بين من يفرقهم الخصام حول ما يجب اتباعه. وبكلام آخر، إنّ امتصاص الهجمة الإمبريالية علينا، يستدعي اجتثاث ذرائعها الموجودة فينا أولاً، من خلال تعيين منبت تعثراتنا التي تغذت منها وانبنت عليها إمبريالية الغرب المتمأسسة على مداميك عجزنا عن مواجهة ضعفنا، خصوصاً إذا «لم يكن الفتح الإمبريالي تمزيقاً للحجاب يحدث مرّة وينتهي الأمر، بل كان حضوراً ممأسساً يتكرر باستمرار»[2].

وكما قلنا، لقد استكمل سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية» ما كان قد بدأه في «الاستشراق»، بتقصي إنشاءات الغرب المتموضعة بوضوح في الاستشراق التقليدي، فتمكّن بذلك، من الإمساك بخيط الثقافة الغربية الجامعة بين المباشرة في خطاب «بلفور»،

---

(1) سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 88.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 104.

واللامباشرة في المنحى الأدبي لرواية «كيلينغ» مثلاً، خالصاً، إلى أن التعبير عن مدى التواشج بين وضوح الأول وغموض الثاني، مُضْمَرٌ في ذهنية استعلائية اتسقت فيها رسومات الرحالة الغربيين، مع ما وصفته كتاباتهم التي تجسدت على أرض الواقع في استعمار إمبريالي واضح كعين الشمس؛ إلّا أن المسألة هذه، لا تتبيّن في التبويب إياه الذي يعمل على ترتيب علاقة معقدة، إلى حدّ استلزم من سعيد جهداً «مركزاً» لتفكيك أواصرها بمقاربة وشائجها؛ وهذا هو بالضبط ما تمحورت حوله شروحاته ـ تحليلاته التي سعت قَدْرَ الإمكان إلى استنباش التشابكات والتداخلات المطمورة تحت أحكامها علينا، وأحكامنا على ما حكموه علينا، بمثل ما جاء في الفقرة التالية: «فإن الصراعات المتنوعة على السيطرة بين الدول، والقوميات، والمجموعات العرقية، والأقاليم، والكيانات الثقافية قد قامت بالتحكم التلاعبي بالرأي والإنشاء وتضخيمها، وبإنتاج التمثيلات العقائدية الإعلامية واستهلاكها، وتبسيط أمور بالغة التعقيد والتشابك وتقليصها إلى متداولات بسيطة يسهل توظيفها واستغلالها في خدمة سياسات الدولة. وقد أدى المثقفون في هذا كله دوراً هاماً، لم يبلغ في رأيي [والكلام لسعيد] درجةً أكثر حسماً وتعريضاً للشبهة < ومساساً للكرامة > مما بلغه تقاطع التجربة والثقافة الذي هو ميراث الإمبريالية»[1].

ليس هذا فقط ما يريد قوله سعيد عن كيفية تقاطع تجربة الغرب بثقافته، ولأنّه لم يدخل في سيكولوجيا الكتابة عمّا يرغم المثقف[2] ـ الكاتب على إطلاق أحكام فوق إرادته، مهما تجرّد من علائق وضعيته ـ تجربته وتربيته الكامنة في قلب كل الادعاءات بموضوعية، ليست موجودة برأينا على النحو الذي تتعارض فيه بالمطلق مع ذاتية مثقفي الغرب، نجد أن القول بالإنشاء الإرادي المقصود عنوةً، فيه أيضاً شبهة، لا تجعلنا على يقين تام ممّا نفترضه عند المثقفين الغربيين.

وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، نستطيع افتراض العكس، أي أنّ خضوع المثقفين لطبيعة منشئهم الاجتماعي المحشوة فيه كل هذه الإطلاقات التاريخية حيال الشرق، جعلهم مضغوطين بما أفرزوه، إنشاءً استكمل بناء ما كان قد بدأ به أسلافهم، وحتى لا نُفهَم على أننا نبرّر ما لا يبرّره مبدأ التحصيل الثقافي الآيل إلى تصويب الخلل بالتمرد الدائم على ما زرعته التربية في أذهانهم/ أذهاننا من حقائق تقليدية، نعتقد أن ثقافة

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 105.

(2) إنّ المثقف الاستشراقي هو في النهاية مواطن غربي خاضع في الأساس لتقاليد الوعي العمومي في تربيته الاجتماعية.

الإمبريالية، على ما فيها، لا تحتمل الافتراءات ذاتها المحمولة في ثقافة القرنين السادس عشر والسابع عشر للغرب، هذه التي كانت تتأسطر فيها كائنات الشرق وشعوبه، بوصفها وحوشاً غريبة، خطرة على إنسانيتهم، قبل أن تتمركز إنسانيتهم معياراً أخلاقياً في الحكم على الباقين، في ثقافة القرن التاسع عشر.

إنّ اعتبار ثقافة الإمبريالية متطابقة مع ثقافة القرون السالفة، لا تلحظ متغيرات الثقافة الغربية، ولا تدرك أن الوعي الغربي هو امتداد لمسار من التحولات الثقافية الدامغة لحقبات من تاريخهم الحديث، كما أنها لا تتفقّه الأسباب الحقيقية لقوة تأثيرها الفوري على مستوى علاقات الغربيين في ما بينهم، وضعفها على مستوى نظرتهم وموقفهم من الآخر.

إذ كان منتظراً من تحقيق الثورة الفرنسية لمساواة وعدل «المواطنية»، أن تُخفِّف من حدَّة إيمان الغربيين بفروقات مواطنيها عن مواطني الشرق، إلَّا أن التحولات الثورية المتتالية في الغرب، لم يصحبها التحول نفسه في النظرة إلى الآخر غير الغربي، بسبب مستوى تجذّر «الحجاب الحاجز» التاريخي بين غرب نأى بنفسه ـ تحولاته وتجربته عن شرق بعيد هو أيضاً عن حقيقة تأسطره في حكايا الغربيين، وهذا ما اتضح من مفارقة الموقف الثوري المتقدم من الغرب، والموقف الرجعي المتخلف من الشرق لفلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومفكريهما، ممّن احتجزه موقفه في قالب تاريخي، لم يستطع اختراقه بفكره إلى ما يجمع في إنسانيته المقترحة، إنسانيتنا المُستبعدة؛ هذا من ناحية الثقافة الغربية، أما في الطرف المقابل، أي من ناحية ثقافات البلدان المقهورة، فقد وصف سعيد بدقة متناهية الشق المناهض للإمبريالية بالقول: «وهكذا فإن الإمبريالية التقليدية في القرن التاسع عشر وما ولدته في الثقافات الأصلانية المقاومة، في آن واحد، مواجهة عنيدة وتعاطفاً وعبوراً في النقاش، والاستعارة المتبادلة، والمناظرة»[1]. وبالفعل، يمكن أن نستولد من هذه المواصفات، اعترافاً بالجميل ونكراناً للقبيح في ثقافة غربية استمد مقاوموها/ مناوئوها، (الآخر)، السبل الآيلة للردّ على ما تدّعيه، من مخزون ادّعاءاتها الثقافية نفسها، مع أن الثقافات الاصلانية المقاومة، متموضعة بمعظمها في بلدان الغرب، لا في بلداننا الأصلية، بسبب تلك الفسحة من الحرية المتاحة عندهم والمعدومة عندنا.

فالمثقف يستطيع أن يتكلم ضدّ الغرب من الغرب، من دون أن يُتهم بما قد تتَّهمه به مثلاً أنظمة الاستبداد التابعة، إذا ما انتقد حيثية من حيثيات حكمها المؤبد، فـ «نعوم

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 100.

تشومسكي» أو «إقبال أحمد» أو حتى «إدوارد سعيد» نفسه، هم من ضمن فئة جريئة انتقدت إمبريالية الغرب بطريقة لاذعة في عقر دارها، من دون أن تنكّل بهم السلطات الغربية، ولربما كانت قد أبعدتهم عن وسائل الإعلام والدعاية، لكنها لم تعدم فرصة نشرهم لآراء ومواقف ناقدة، استصدرتها دور نشر غربية، فاحتملت ما لم تحتمله الرقابة الصارمة في الأنظمة الأصلانية لهؤلاء المتمردين ـ المبدعين. ولعلّ قوّة الغرب مستمدة من السماح للرأي الآخر، أو للنقيض في أن يُقال، وإن لم تقبل به أنساقها المتمأسسة في إمبريالية متحركة متجددة الأشكال، وفقاً لثراء مساحة تنوعها المُستَلب في نهاية الأمر، إلى ما يتمركزه تجوهراً إزاء طرفية العالم الآخر.

وبالعودة إلى تكرارات سعيد عن قوّة الإنشاء الغربي المتسق في مؤلفَيه، «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية»، والاتساق هنا، يعني بالطبع التكرار بحسب ما يصفه «إقبال أحمد» لأعمال «تشومسكي» «من أن قوة التكرار عنده تشبه ترنيمة الصوفي (. . .) غير أنه يعلّم كثيراً من الناس، وأنا لم أتعلم بعد منه بشكل كاف ذلك الأمر الجبّار: وهو أن على الحقيقة أن تُعاد. فالحقيقة لا تصبح «بائدة» لمجرد أنها قيلت مرّة. لذا واصل تكرارها، ولا يهمّنك من استمع ومن لم يستمع إليها. إنّ تشومسكي يعلم أن وسائل الإعلام وغيرها من مؤسسات السلطة هي من القوة بحيث لا يمكن قوله الحقيقة مرة «واحدة»، بل عليك أن تكرر حقائق متنوعة لتبثّ النقطة نفسها»[1]؛ وما صحّ على تشومسكي في هذا الكلام، يصحّ أيضاً على سعيد، خصوصاً وإنّ الاثنين يمرّان في الظروف والإخضاعات نفسها، لجهة معارضتهما ونقدهما الدائم لمزاعم الغرب السياسية والثقافية الرائجة في الأوساط التقليدية، عندهم، وعندنا.

وأبعد من ذلك، فالإثنان أعلنا التمرد على أخطبوط الإعلام الغربي في نقدهما لسلطته المتمظهرة بنعومة «جلد أفعى تجتهد في ملاحقة فئران البراري النائية»، حتى إنّ تكرار نقدهما، لافتضاح ما يختبئ خلف الدعاية الغربية من سموم، لهو من قبيل المساهمة المتواضعة في مجابهة القصف الدعائي الهائل من قبل وسائل الإعلام والدعاية الغربية، ذلك، أن تكرار الافتضاح من قبلهما، لا يتوازى وهو غير متكافئ مع تكرار الاحتجاب المُخصّص له من قبل حكومات الدول الغربية ميزانيات هائلة، فتكرَّس لها جيش من العاملين من أجل صناعة الرأي والموقف المطلوبين لإنجاح الهيمنة الإمبريالية، وبهدف الردّ، اقتضى من سعيد أن يكرّس كامل جهده لإعادة تكرار ما قاله في أكثر من موضع، وفي أكثر من زمان بالقول: «تفترض الإنشاءات المكوننة في أوروبا الحديثة

(1) حوار شامل مع إقبال أحمد، مصدر سابق، ص 65.

والولايات المتحدة، دونما استثناء دال، أنّ العالم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه أو دونما إرادة. ثمة اشتمالية، ثمة احتواء، ثمة حكم شامل، ثمة إرغام وقسر... لكنْ ليس ثمة إقرار ـ إلّا في النادر ـ بأن الشعوب المستعمَرَة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يُعْرَف ما لديها من أفكار»[1].

إنّ الإحساس المفعم بالنقمة على هذه «الثمّة»، له ما يبرّره في السجل السياسي لغرب أدار أذنه الطرشاء لناحية الشرق، حتى لا تسمع أذنه الأخلاقية الألم الناجم عن تدخلاته اللاأخلاقية، فليس المطلوب أن يتحسس أوجاع الشعوب المقهورة، بل أن يكف عن التسبب بألم يثير شفقة مساعداته المقطرة في ميزان مصلحته السياسية، عند كل مشهد لا يليق بوصاية أبوّته على الإنسانية جمعاء؛ وبعيداً عن المبالغة في تحميل الغرب المسؤولية كلها. تجدر الإشارة، إلى أن وضعيتنا البائسة تتعزز في سياسته غير المعنية على أقل تقدير، «بالما يجري» في المواطن الأصلانية، أو هي معنية فقط باتخاذ المواقف التي تعزّز تفوّقه الحضاري، أكان في الاقتصاد، أم في السياسة، أم في الثقافة، فإذا كان الإرغام القسري يتماشى مع منطق القوة، إلّا أنه لا ينسجم مع المزاعم الأخلاقية لثقافتهم المتقدّمة. اللهمّ، إلّا إذا كانت المفاهيم والقيم الأخلاقية هي بظنّهم حكراً على إنسانيتهم، ولا تصحّ على من ـ ما يعتقدونه غرائبياً ـ وحشياً عند الشعوب الشرقية، فإذا صَحَّتْ فحوى الفلسفة النيتشوية، من أن الحياة للأقوى، فعلينا المباشرة في تقرير ما يقوينا، وكيفما اقتضى الحال، ولنجعل الغاية هذه تبرر لنا كل الوسائل بتصليب عودنا، فلا التراث باقٍ، ولا الحداثة متحققة، إنْ بقينا مكتوفي الأيدي أمام إملاءات قوة الغرب التي تُرجىء أمر تطورنا وتعلقه إلى أجل غير مسمّى.

أما الكلام على تسامح الغرب المسيحي، إزاء التأكيدات التي تُفيد بأن الهندوس والمسلمين يُظهِرون قدراً أكبر من التعصب، لا يحتاج لدحضه إلى أكثر من الذهاب إلى أقرب مكتبة تحوي كتباً عن محاكم التفتيش الإسبانية في القرون الوسطى، لتنجلي حقيقة الإنشاء الغربي عن المحبة المتسقة في المسيحية، والعداء أو التعصب العضوي في الإسلام، وفي كل ديانات الشعوب النائية عن مسيحية الغرب، ويهوديته المستحدثة.

وبرأينا، وكما هو معروف، فإنّ التعصب مرتبط بوضعية المجتمعات وظروفها، بعيداً عمّا أنشأه الغرب من نظريات في الفصل الديني ـ العرقي، وبمنأى عمّا اختلقه من فروقات واهية، إذا ما قسنا تسامح إسلام صلاح الدين الأيوبي البارحة، على تعصب إسلام حركة «طالبان» اليوم، إذا ما قارنّا بين تعصب مسيحية القرون الوسطى وتسامح

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 118.

مسيحية الشعوب الاسكندنافية الآن، فالتعصب إذاً، لم يكن على علاقة بدينٍ هذا، ولن يكون يوماً ذا صلة بلون ذاك، ومنشأهُ خارج نطاق تعيينات المتعصبين لعرقهم ودينهم، أكانوا في العالم الشرقي أم الغربي، في المسيحية أم في الإسلام، ذلك أن تعصب أيّة فئة يعود إلى ضغوطات اجتماعية، تجد متنفسها في إلقاء تبعات بؤسها على آخر هو عدو فقط، لكونه مختلفاً، ولو بسمة واحدة عنها.

وحتى لا نغرق في بحر تعميمات نظرية «كارل بوبر» عن انفتاح المجتمع الغربي في مقابل انغلاق المجتمعات الشرقية الأخرى، لا بدّ من التعريج على ما يقوله «الفرد.ج. آير» من «أن أكثر منابع اللاتسامح تسميماً في عالم الغرب اليوم، لم تعد معاداة السامية، بل التفرقة اللونية، وواحد من أهم محاصيل التفرقة اللونية يكمن في سهولة التعرف على ضحاياها»[(1)]؛ فمن أهم المشكلات التي يواجهها الغرب، مشكلة القضاء على تعصب مبثوث في تاريخ من تشكيلاته الثقافية، فالقضاء على تجارة الرق ـ العبيد، لم يقضِ بعد على الإحساس بالاشمئزاز إذا ما تزوجت امرأة بيضاء برجل أسود.

وفي هذا السياق، ازرقّتْ عينا «المسيح» وابيضت بشرته، ليغدو أصلانياً في المخيال الغربي، يغذي العصبية ضدّ من هم ملوّنون، فالغرب محتاج في قوامه إلى ما يبرّر اختلافه عن الآخرين، مرّةً بتراثه اليوناني ـ المسيحي، ومرة بعرقه المجتهد، ومرة أخرى بليبراليته المستمدة من روافد المرتين الأوليتين؛ ذلك أن الإمبريالية لم تُختلق دفعة واحدة، إنما هي موغلة في تاريخ من التحكمات، ومتمأسسة على كمّ من الاعتبارات الذاتية في غربٍ استفاد من بعده الجغرافي، ونأيه التاريخي عن الشرق، لكي ينغلق على ما به شرّع تسامحه مع الشعوب الأخرى.

لكن المعضلة في كل ذلك، تكمن في تشبُّثِهِ بهوية، استلزمت تكتلاً شعبوياً حول ميزات، ستُختلق حتماً ما لم توجد. وبالفعل، فديمقراطية الغرب وليبراليته اتسمت بخصوصية كانت مُهدّدة من شيوعية السوفيات، مثلما سيبقى الخطر يحيقها من آخر، لن يُهدد إلّا وظيفة وجوده كآخر، عدو ـ خطر على كتلوية الهوية الغربية.

من هنا، نجد أن الغرب يتحكم بانفتاحه الموجود نسبياً، بالقدر الذي يسمح بالحفاظ على بقائه غرباً، وإن كان ثمة من تسامح إزاء «الغير»، إلّا أنه مضبوط بالمسموح به لمراعاة قيمه الديمقراطية ـ الليبرالية التي لم تتسامح مثلاً، مع العراق، حين هدد مصالحها المادية المباشرة في الخليج، ولعلّه في هذا الوجه الإمبريالي لديمقراطية الغرب، تَخفَّت سمات الاستشراق التقليدي الذي تأثر ربما بالمتغيرات الثقافية بنسبة

---

(1) الفرد ج.آير، منابع التسامح، نقلاً عن كتاب التسامح بين شرق وغرب، ترجمة إبراهيم العريسي، دار الساقي، بيروت 1992، ص 114 ـ 115.

معينة، وبقدرٍ غير كافٍ لاجتثاثها من الجذور، أي من ذهنية استعلائهم الجليّ، للقاصي والداني، فتبيان هذا، ليس بحاجة إلى تحليلات «سعيد»، ولا إلى افتضاحات «تشومسكي»، إذ يكفي أن نتابع الموقف من مجريات الأحداث في العالم غير الغربي، لكي ندرك انحيازه إلى مصالحه المادية بذاتية مفرطة، حين تصطدم مصالحه بقيم ليبراليته العتيدة.

إلّا أن المسألة هذه، ليست ميكانيكية، لأن فيها من مداخلات تصبيغ الموقف وتدجينه، ما لا يسمح بالقول إنّ الغرب هكذا، ليس ديمقراطياً ومعادياً لليبرالية، كما أن فيها كمّاً من الاعتبارات التي يغدو فيها مفهوماً، نوعاً ما، أن تتمنع ديمقراطية الولايات المتحدة الأميركية عن استخدام السلاح النووي في الحرب الفيتنامية، بنتيجة «نفوذ الرأي العام في أميركا. إنّ هذا الرأي العام هو الذي جعل من المستحيل على الحكومة أن تستخدم السلاح النووي في حرب كوريا أو في حرب فيتنام»[1]، بحسب «كارل بوبر» الذي لم يأتِ على ذكر الوئام غير المفهوم بين ممنوعات استخدامها في كوريا وفيتنام، ومسموحاتها عند إلقاء قنبلة هيروشيما على اليابان التي تسببت بمأساة لم تنتهِ بانتهاء الحرب، ولربما تبرّر مقتل خمسين ألف مواطن ياباني في قنبلة واحدة، لوقف تداعيات الهجوم النازي على ديمقراطية الغرب في الحرب العالمية الثانية، لكن ما لن يُفهم كيف انقلبت صورة صدام حسين من بطل في مواجهة الأهداف التوسعية للجمهورية الإسلامية في إيران، إلى وحش لا بدّ من كبحه، عبر قصف ضاهى بحجمه على العراق قنبلة هيروشيما في هجوم قوات الحلف الأطلسي تلك التي تعتبر الوارث الأمين لانتصارات ديمقراطيتها على ديكتاتورية وتوتاليتارية القرن العشرين.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى طرق عمل الإمبريالية المتمأسسة في سلطات الوسائل السياسية والإعلامية والثقافية القادرة على أن تجعل من بطل الأمس، وحشاً شريراً اليوم، القادرة على أن تُقلِّب الرأي العام ضدّ من اعتبرته حليفاً استراتيجياً بالأمس في عالم عربي إسلامي، لا ينتمي في المخيال الغربي إلى مسطح إنسانيتها المدجّنة بصور ومشاهد لا تليق بأخلاق الأميركي ـ الإنكليزي والفرنسي على هذا الكوكب.

ولا ندري إنْ كانت الإمبريالية اليوم، قادرة على أن تستميل الرأي العام ضدّ بلد غربي بعرقه الأبيض وتراثه اليوناني ـ الروماني والمسيحي، بالسهولة إياها التي استمالت فيها شعوبها ضدّ اليابان البارحة، والعراق اليوم. ولماذا اليابان، وليست ألمانيا كانت هدفاً للقنبلة الذرية؟ الجواب يحتاج إلى أكثر مما قيل حول التعنت الياباني، وعناده

---

(1) كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، نقلاً عن كتاب التسامح بين شرق وغرب، المصدر السابق نفسه، ص 83.

«الحربجي»، وإلى أكثر مما قُدِّم من حجج وذرائع عن الخطر الياباني المُحدق بالوجود الغربي[1].

فالإجابة المنطقية، تكاد أن تكون مضمرة في المُحكَم التاريخي لثقافة الغرب، أي في ما ذهب سعيد للبحث عنه من بين محتجبات الآداب ـ الحشمة والأخلاق الأوروبية المتواشجة بصلافة سياساتها، من خلال عملية معقدة تُخبئ في ثناياها ما لا تتشرف بالإفصاح عنه منجزات الحضارة الغربية، التي تعلن ما لا تطبقه، وتطبق ما لا تعلنه من شعارات توطّدت بيوتوبيا الرفاه الغربي، إزاء جحيم المجتمعات غير الغربية وتعاستها.

فالإنكليزي مثلاً، له ألف ملاحظة على نظامه الليبرالي، إلَّا أنها تتلاشى، إذا ما قيست بملاحظاته المليون حيال الأنظمة غير الليبرالية، أو قل إنّ الملاحظة تجاه الآخر، تقتضي أولاً الاعتراف به كآخر متكافئ بوجوده مع الأنا الغربية، لا أن يكون الآخر على مسافة شاسعة إلى الحدّ الذي تحتجب فيه رؤية هلامية، تجعله خيالاً أو شبحاً مُفزِعاً في مواصفاته شبه الإنسانية بالنسبة «لأناهم». فالثقافة الغربية جمعت بين نقائض، لا تتآزر إلَّا بوشائج إمبرياليتها الساعية دوماً إلى ردم الهوة، بين حسنات الفلسفة التنويرية، وسيئات النظرة الاستشراقية.

مبدأ تواشج السياسة بالثقافة في الغرب

إنّ ما سعى سعيد إلى إبرازه في سياق بحثه عمّا تنطوي عليه رواية «كيلينغ» من نفحات جمالية بارزة في أسلوب توصيفها الواقعَ الهنديَّ، من موقع الناظر الخبير/العارف بقضايا هذا العالم النائي والغريب، ليتشيأ كما لو أنه مادة مخبرية أمام عدسة رأي ـ نظر الراوي؛ إلَّا أن ثمة تناقضاً في موقف سعيد من رواية «كيم» لـ «كيلينغ» في قوله: «فلئن كانت لهند كيلينغ خصائصُ جوهرانية ولا متغيرة، فإن ذلك يعود إلى أنه اختار متعمداً أن يراها كذلك [من ناحية، ومن ناحية ثانية] هو أن مؤلفها، سواء أراق لنا ذلك أم لم يرق، لا يكتب من وجهة النظر المسيطر لرجل أبيض في ممتلكة استعمارية فحسب، بل كذلك من منظور استعماري هائل كان اقتصاده وأداؤه العملي، وتاريخه جميعاً قد اكتسب مقام حقيقة من حقائق الطبيعة»[2].

---

(1) من وجهة نظر سيكولوجية بحتة، إذا ما كان تحديث المجتمع الياباني قد تمّ بإسهام الولايات المتحدة ومساعدتها اليابان في المجال التربوي، فقد يُعتبر الردّ القاسي لأميركا على اليابان المتمثل بإلقاء القنبلة الذرّية، بمثابة درس تاريخي لكل من تخوله نفسه التمرد على أستاذه الأميركي، فالسيد يخرج عن طوره، حين ينقلب عليه عبده!

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 198.

إذ كيف يتعمد رجل إنكليزي مثل «كيلينغ»، خاضع بوعيه إلى ما غدا به وعيه عارفاً بحقائق الأمور، خاضع أيضاً لاستهدافات وضغوطات البث الاستشراقي الذي اتخذ من ترجمته الاستعمارية صفة الحقيقة المطلقة، أن يتعمد تقرير ما تقرّرته بنى وعيه السابق على ما عاينه في الهند؟ فأي تقييم لمنتوج الثقافة الغربية، يُغْفِل وضعيته التاريخية القائمة خلف ما يُقال عن الشرق، لا يخلَص إلّا باستنتاجات كالتآمر، والتقرير المتعمّد، وما إلى هنالك من أفعال إرادوية، لا تشمل ما لا إرادة لهم فيه؟

إلّا أن سعيد، ليس واحداً ممن تستلبه فكرة المؤامرة الدائمة على الشرق في عمله التنقيبي ـ التفكيكي عن ملابسات أو تواشجات العلاقة المعقدة بين الثقافة والإمبريالية؛ خصوصاً بعدما بدت الثقافة، مدجّنة «بالماقبل»، «بالماتحت»، بالمعنى الاركيولوجي لإبستميه[1] (Epistémée) فوكو الفاضحة لما تتمظهر عليه براءة الوجه الإمبريالي، المختبئ خلف أقنعة ثقافية تخفي حقيقتها في نسق تشكلها من «الماقبل»، هذا الذي يعزّز أكثر فأكثر «المابعد»، حتى وإن بدا هذا الأخير منسلخاً، أو منقطعاً عن سياقه التاريخي، يبقى في سياقه التاريخي سمات تؤكد انتماءه القبلي إلى ما يدّعي رفضه من هويات، هو الهوية بعينها.

«إنّ حديث «كيلينغ» عن «العبء الملقى على عاتق الإنسان الأبيض» لُوقِيَ بالكثير من الهزء [يقول «آيير»]، ومع ذلك، فإن الواقع يقول لنا، بأن أفراد الأغلبية الساحقة من الإداريين الكولونياليين في أفريقيا، كما في شبه القارة الهندية، كانوا منكبين بتفانٍ على ممارسة واجباتهم هذه، كما كانوا يؤمنون بأنهم يعملون لما فيه صالح الشعوب التي أسلموا قيادها، لقد كانوا في غاية التسامح مع رعاياهم لكنه كان تسامح أستاذ المدرسة، الذي يبديه إزاء صبيانه»[2].

إذاً، ثمة اتفاق بين «سعيد» و«آيير» على سذاجة مواقف «كيلينغ» من البشر

---

(1) الإبستميه إنها مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحّد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحياناً، منظومات مُصاغة صورياً. . .، إنها مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية.. إنّ الإبتسميه ليس شكلاً ساكناً ظهر يوماً من الأيام ليختفي فجأة، بل هو مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار، والتي تنشأ ثم تنحلّ. يُضاف إلى هذا، أنّ الابستميه، من حيث هو مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الإبستمولوجية والوضعيات والممارسات الخطابية، تسمح بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة. ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تعريب سالم يفوت، الدار البيضاء، 1986، ص 183 ـ 184.

(2) ألفرد ج. آيير، منابع التسامح، نقلاً عن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، مصدر سابق، ص 117.

الملوّنين، هؤلاء الذين يشكل وجودهم عبئاً ملقى على كاهل الرجل الأبيض، المسؤول الأول والأخير عن رعاية من لم ينعموا في بشرتهم وعرقهم بالقدرة على رعاية أنفسهم، حتى إنّ سعيد كان أكثر واقعية حين أظهر خلال تقييمه لعمل «كيلينغ» التشابك والتداخل بين لاوعيه ووعيه الواعي بتفوق إنكليزيته على الهندي الكسول والمنحط إلى الدرك الأسفل لحضارته الناظرة أبداً. من هذا المنطلق، يمكن ردّ أعمال «كيلينغ» إلى وضعية ثقافته المُحاصَرة بطوق من إحكامات وإطلاقات في المنشأ، حدت به إلى تجسيمها في رواية لاقت استحساناً كبيراً في إنكلترا، لأنها جسدت رؤى الإنكليزي، وغذت مخيلته عن كائنات، تتفق مع ما يتصوره الإنكليزي سلفاً عن الإنسان الشرقي.

هكذا، تمسرح الواقع الهندي مشهداً، أضفى على المخيال الغربي مسحة جمالية، اتسمت بالمزاوجة بين الواقع الهندي، ولاواقعية معرفتهم عن ذاك الواقع، فتعزّزت بذلك صورٌ لا تشبه كائناتها، إنما تطابقت مع تصورهم لها، واقترنت في هذه العملية، أحكامهم على الإنسان الشرقي بأفعال وسلوكات تمّ إخراجها بقوالب مشهدية ضاعفت من حدّة الصورة. فإذا ما أضفنا إليها شروط إحالة الواقع إلى صورة أو وصف ما، نجد أن عمل «كيلينغ»، قد زاد على المخيال الغربي العام تثقيلات مخياله الروائي، من دون أن يعني هذا، أن «كيلينغ» لم يتدعم بوقائع عينية، وإن اصطفت وترتبت في سياق تعزيز نظرته الاستعلائية على الإنسان الشرقي ـ الهندي، إذ يسعى سعيد هنا، إلى سبر غور الثقافة الغربية بغية التقاط الحلقة المحورية من إحالة الموجود في الواقع، إلى صورة في وعي يُشَيىء[1] موجودات الواقع على نحوٍ، تغدو فيه تصوراتنا عن الواقع أقوى من الواقع نفسه، بالمعنى الفينومينولوجي ـ الظواهراتي، الذي يرى حقيقة الشيء من خلال مرآة ذاته الناظرة إلى الشيء من زاوية تختلف عما يمكن أن تحصله الرؤية من زاوية أخرى.

فسعيد يسعى إذاً، إلى تتبع منعقدات الإمبريالية بالثقافة، من خلال تنقيبه عن تقيحات النتوءات الاستشراقية البارزة في الوجه الثقافي الأدبي، بحيادية البريء ممّا يرتسم في السياسة الإمبريالية.

وأكثر من ذلك، يرى هو، أن التصعيد المبطن في صيرورة الموقف من الشرق،

---

(1) إنّ التشيؤ الذي يعني أساساً إحلال الكمّي محل الكيفي والمجرد محل العيني، والذي هو مرتبط بالإنتاج من أجل السوق وخاصة بالإنتاج الرأسمالي، يميل، مع تطور هذا المجتمع، إلى الاستيلاء التدريجي على كل مجالات الحياة الاجتماعية والحلول محل الأشكال الأخرى للوعي. نقلاً عن كتاب: الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، اختيار وترجمة: د. محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، المغرب ـ بيروت، 2001. ص 138.

بقي مضمونه ثابتاً، بنأيه عن مبضع الحس النقدي في النظريات الفلسفية الكبرى، حتى إنّ نقد سلطة الغرب في الداخل، لم يتوازَ أبداً مع نقد سلطته في الخارج، نتيجة تواطؤ غير مقصود ربما، عند معظم الفلاسفة المجبول وعيهم بقوة الإنشاء الاستشراقي لشرق متشرقن في إطلاقات ثابتة، ومتجوهر في حقائق أزلية، وهو يعتبر «أنّ جميع الطاقات الحيوية التي صُبَّت في النظرية النقدية، في ممارسات نظرية جديدة مبتكرة تعرّي الأشياء من السرّية التي تلفعها، من مثل التاريخانية الجديدة والتقويضية الماركسية، قد تحاشت الأفق السياسي الرئيس، بل أودّ أن أقول: [الكلام لسعيد] المحتِّم المشكِّل، للثقافة الغربية الحديثة هو الإمبريالية. ولقد عزّز وآزر هذا التحاشي الضخم «عمليات» احتواء وإقصاء شرائعية»[1]. إلَّا أننا هنا، نخالف سعيد افتراضه لهذا التحاشي غير المتعمَّد برأينا، إذا ما استطلعنا رأي مثقفي هذه النظريات النقدية بسياسة الغرب الإمبريالية؛ حتى إنّ مصطلح الإمبريالية نفسه، ليس من بنات فكر الأصلانيين، إذ كان قد استجلبه سعيد من قاموس الثقافة النقدية للغرب، تلك التي لا نستطيع القول باتفاقها ووئامها مع سياسات تروم إلى إقصاء من يعارضها بذكاء قبولها لأستذة إدوارد سعيد في جامعاتها، ومنعها في الوقت نفسه، من أن يتمّ التمثل برأيه وموقفه النقدي لكيْلا يغدو وعياً عمومياً، وذلك من خلال تعزيز سلطاتها المحتجبة في «سيستام» حكمها الديمقراطي ـ الليبرالي.

فلا نعتقد أن إمبريالية الغرب تتمثل أو تأخذ بآراء النظريات النقدية التي يحاسبها أو يقيمها سعيد من موقع انهمامه القوي بقضايا عالمه العربي الضاغطة عليه والمؤثرة فيه، بأقل مما تضغط عليه أو أن تؤثر على فيلسوف غربي مثل ماركس، أو قل، فإنْ تَمثَّلَ الرأي العام بإنجازات فلسفاتهم النقدية، إلَّا أنه لا يعيها (الرأي العام) إلَّا من ضمن «سيستام» موجّه بطريقة مبطنة وذكية لا تروم فيها الشعوب الغربية، أو الأصح، لا ترمي السلطات الغربية إلى إفهام شعوبها أكثر مما تفهمه عما يدور خارج حدود أوطانها.

والأكثر غرابة أن تتحكّم أميركا مثلاً بمعظم سياسات دول العالم الثالث اليوم، من خلال أمّة، أظهرت استطلاعات الرأي، أن أكثر من ثلث سكانها لا تعرف إسم وزير خارجيتها، وهذا دليل دامغ على ما تعتمد عليه الإدارة الإمبريالية للشعوب الغربية من ثقافة سياسية تسمح بتعزيز ذهنية مشطورة بين أخلاق ثقافتهم، واللاأخلاق في سياساتهم الخارجية تجاه الشعوب الفقيرة، أو المغلوبة على أمرها. ذلك أنّ سمةً برزت بشكل فاضح في الآونة الأخيرة عند الغربيين، ألا وهي إبعاد الناس عن السياسة، أو عدم تسييسها من خلال إشغالهم/ إلهائهم برفاه فردانيتهم التي تستنفد طاقات العامة إلى حدّ،

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 126.

أمست السياسة من اختصاص طاقم إداري مركب من العناصر التي تكفل إدامة «سيستام» النظائم الغربية حيّة على ما هي فيه، ذلك، أن همّ الساسة الغربيين منصبّ بمجمله على ربط مصلحة رأس المال لحفنة من رجال الأعمال، بمفاهيم وقيم ليبرالية ـ ديمقراطية مدجّنة بمقتضيات ربح الشركات والمؤسسات الرأسمالية من جهة، وعلى فصل ديماغوجية الإدارة السياسية عمّا تظنّه شعوبها من تسامح في سياسة أنظمتها من جهة ثانية، ولا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن دينامية النظام الغربي قائمة على أساس «الربط والفصل» الدائمين من خلال تحكم وتوجيه إداري غير مسبوق في تاريخ الدول، وعبر إجراءات ترمي إلى توظيف النزعات العصبوية للناس في خدمة إمبرياليتها، وتماشياً مع ما قاله سعيد في هذا الصدد، «إنّ مزرعة استعمارية لقصب السكر تُعايَن بوصفها هامة بالنسبة لعملية الحفاظ على أسلوب معيَّن للحياة في انكلترا»[1].

علّة الخلط بين إبداع الخاصة ومسيود العامة عند سعيد

إنّ صراحة الإعلان عن مبتغيات وأهداف الإمبريالية، لا يتفق أبداً مع تعقيدات الحالة التسييسية القائمة في الغرب، ذلك وإنّ ترافُقَ التنظيم الهائل في تلك البلدان مع شفافية الإفصاح عمّا يبثّه إعلامهم «لنا» و«لهم»، من حماية للحريات الديمقراطية والحفاظ على قيم الليبرالية وصيانة الحقوق المدنية الخ..، إلّا أن هذا، ينطوي على احتجابات، أخفت ما لم تعلنه ليبرالية القصف الأميركي على العراق من أهداف سياسية بحتة، لا علاقة لها بحماية حقوق الإنسان، ولا بقيم حضارته، ولا غيرها.

إنّ قدرة الإمبريالية الغربية على استثارة الرأي العام وتقليبه بسرعة فائقة، لا تعود إلى مستوى التأثير التقني الهائل لوسائل إعلامه، في تعبئة وتجييش وعي المواطنين فحسب، إنما إلى ما يكمن في وعي العامة أصلاً من استعداءات تاريخية متجذّرة في أيديولوجيا، عزّزت كبرياء الإنسان الغربي وفوقيته، بعدما تحاشت متغيرات ثقافتهم التنويرية، برأي سعيد، الأفق السياسي المتمثل بالهيمنة الإمبريالية على الدول الضعيفة. «فإن النظر أو عدم النظر إلى الروابط بين النصوص الثقافية والإمبريالية يعنيان اتخاذ موقف هو في حقيقة الأمر مُتّخَذ: إما أن ندرس الصلة من أجل نقدها والتفكير ببدائل لها. . . [يقول سعيد]، وإما أن لا ندرسها من أجل أن نتركها ماثلة غير ممحصصة»[2].

يُستشفّ من التعويل على تمحيص العلاقة المبدئية بين الثقافة والإمبريالية، إيمانٌ

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 135.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 137.

بقدرة الثقافة البديلة على استنزاف المشروع الإمبريالي، ولربما يرمي سعيد من نقده المتّسق في كتابيه «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية»، إلى تعبيد الطريق أمام مقترحات ثقافية بديلة، قد يتأسس عليها مشروع سياسي بديل ومناهض للإمبريالية القابعة على صدور التواقين إلى عالمٍ أفضل، مع أن الاعتماد على قطيعة محتملة، أو مفترضة بين الثقافة والإمبريالية، هو من باب الاعتماد على فهم مثالي لمفهوم الثقافة الغربية المرتبطة، في رأينا، بوضعية مجتمعاتها المتقدمة بتقدم فهمها لمستلزمات تطور «أناها»، هذه التي شكّلت قاعدة، انطلقت منها كل الاعتبارات السياسية، الاقتصادية والثقافية في التعامل مع الآخر، فالامتياز الاقتصادي لا يتكرّس، إنْ لم تتوفر ميزات ثقافية ليست سلبية بالكامل، ولا هي من إنشاءات إمبريالية الغرب دوماً، إذ يجب الاعتراف بأن الغرب ذاك، قد خرجت منه أكثر النظريات النقدية، راديكالية»، وأهم الدعوات في الثورة على رأسماليته القائمة، مثلما تمّ افتضاح إخفاءاته اللاأخلاقية، من خلال مناهج غربية كانت قد كشفت عن كيفية استلاب النظام الرأسمالي في الغرب لإنسانية الإنسان على نحو مخيف، ذلك أن مفهوم التشيؤ ظهر عندهم كتهديد لوجود الغربي نفسه، مثلما أنتج الغرب على قدم وساق نظريات تبرير واهية، لم تنجح في احتلال صدارة ـ واجهة الثقافة، رغم تبنّيها من قبل وسائل الدعاية، ورغم الترويج لها من قبل سلطات الأنظمة الإمبريالية[1] التي نجحت في إضفاء شيء من ثوروية الثقافة المبدعة على أشكال ممارساتها المتمسكة بجوهر بقاء إمبراطوريتها الإمبريالية مهيمنة على المقدرات الحيوية للعالم.

لا يتقصد سعيد اتهام ثقافة الغرب في منحاها الاستعدائي الواضح وضوح مجاهرتها بالانحياز إلى العرق أو العقل الغربي، فهذا لا يحتاج إلى التحليل، ولا إلى البرهنة، ذلك أن «فرنسيس فوكوياما» و«صموئيل هنتنغتون» لم يخدما الإمبريالية، كالخدمة التي تُقدِّمها الإبداعات الروائية «لألبير كامو» والتنظيرات الثورية «لماركس» مثلاً، في نقدهما للسائد بمنطق وعقلانية، لا يجاريهما فيه، منطق تحاشيهما للأفق السياسي في الإمبريالية، فالمأخذ عند سعيد هو إذاً في آفة تقبُّل الأداء السياسي للإمبريالية بقبول الحيّز الإبداعي في أعمال تحوي الشيء ونقيضه، وقد يُستمال القارئ إلى غش الحبكة الروائية واتساقها بالمنطق الواقعي لمجريات أحداثها، ميلاً إلى ما يعميه عن لاواقعية النظرة الآيلة إلى التمييز بين الشعوب والحضارات على أساس تعميمات التجوهر بين الأعراق بأشكال

---

(1) نشير هنا إلى أن نجم فوكوياما قد سطع في أوائل التسعينات، بُعيْد سقوط المنظومة الاشتراكية، من خلال فبركته لنظرية هشّة، نعت التاريخ وأنهته عند مفاهيم الليبرالية الديمقراطية المتحققة في الغرب، هذا وقد لاقت نظريته هذه رواجاً فُقاعياً، لم يدم طويلاً على الرغم من تبني السلطات الإمبريالية له.

وأساليب، تُصعِّب من عملية التميز بين مناهضة ماركس لإمبريالية الرأسمال الغربي في أوروبا، ومباركته لها في الهند، وقس على ذلك الكثير من أعمال، يمتزج فيها حسن المطروح بخبث المضمور، خصوصاً في ما تحمله رواياتهم من رؤى عن شرق منفعل بأحداث رؤيتهم المسرحية لواقعه.

والجدير ذكره هنا، أن خاصية الكتابة الروائية تختلف تمام الاختلاف عن خصائص المكتوب النظري، فما تحاكيه الرواية بالإحالة الصورية، يختلف عما يعالجه التنظير الفلسفي، وإن اتفقا/ اشتركا في التدليل على ما يقبع في أروقة تفكُّر الاثنين (الروائي والمنظِّر) من مسبقات الموقف تجاه الآخر البعيد والنائي، إلَّا أن أشكال التعبير تُبرز عند الأول، ما أُخْفِيَ عند الثاني.

والوضوح يرتبط في رأينا، بالمستوى الهابط للإبداع، ويتصل بعراقيل الاحكامات المسبقة تلك التي تُحكِم إغلاق المعنى على ما يمنع التأويل من أن يستنبش أكثر من مدلول في العبارة نفسها، وهذا ما لم ينتبه إليه سعيد عند تقييمه ـ تحليله الذي تنبّه فيه إلى مسألة أخرى، بالقول «لست أسعى إلى القول بأن الرواية أو الثقافة بالمعنى الواسع ـ قد سبّبت الإمبريالية، بل إنّ الرواية، من حيث هي مصنَّعٌ ثقافي من مصنعات المجتمع الطبقوسطي، والإمبريالية غير قابلين للخطور بالبال منفصلتين إحداهما عن الأخرى. . . ، فالرواية شكل ثقافي اشتمالي تدميجي، شبه موسوعي. وفيها يعبأ أمران: آلية للحبكة بالغة التقنين، ونظام كامل من الإحالة الاجتماعية، يعتمد على مؤسسات المجتمع الطبقوسطي القائمة وعلى سلطتها وقوتها»[1].

حسناً فعل سعيد، حينما أشار إلى أن العلاقة بين الثقافة والإمبريالية ليست سببية على وجه التحديد، إنما هي علاقة تواشج وتداخل لا تنفصل فيها ثقافة الغرب عن إمبرياليته، وهذا من شأنه أن يحمِّل الثقافة شيئاً من المسؤولية عمّا يجري في السياسة، ومرّة أخرى، في هذا الجانب، لا نشاطره الرأي في تحليلاته الساهية عن بداهة تعبير الثقافة عن وضعية مجتمعاتها حيثما كانت في الغرب أم في الشرق، فكما عكست روايات «نجيب محفوظ» الوضعية الاجتماعية في الواقع المصري، بطريقة غير ميكانيكية، أي بمحاكاة دراماتيكية فيها من توصيف الواقع ما يدعو إلى تغيير الواقع، قياساً «بالمايجب» هذا المتعيّن في أذهاننا تصوراً عن يوتوبيا مجتمع إنساني خالٍ من الأزمات، ونظام طبقي أكثر عدالة وأقل ظلماً من القائم، وكما يمكن أن نستخلص من مأساة واقع

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 139.

اجتماعي، إحساساً بالدونية إزاء فوقية ـ تقدم المجتمع الغربي، إذا ما أردنا ذلك. أيضاً وأيضاً، يمكن اتخاذ الرواية الغربية كمرآة تعكس الوضعية الاجتماعية في غرب ممتلئ بقدرات، ضاعفت من حدّة مغالاته في ازدراء ضعف الواقع الشرقي المُتشيِّيء، كجوهر ثابت منذ الأزل... والى الأبد...

لكن إذا ما استنطقنا إبداعهم من توصيف مأساة الواقع الإنساني لـ «بلزاك وهيغو» وغيرهما ممن آمن بقدرة الشعوب على تغيير واقعها، على ما يتصف به واقعنا من بؤس متجوهر في الإيمان الذي لا يقيس واقع الحال بين ما كانه، وما صاره مجتمعهم، «قبل» و«بعد» الثورة الفرنسية، بين ما نحن، وما يمكن أن نصير عليه إذا ما اهتدينا بإبداعهم الذي تجاوز مركزية الغرب نحو قيم إنسانية أوسع من أن تتموضع في نطاق جغرافي ضيّق، بالقياس إلى أممية الهمّ الإنساني العام «لماركس وكامو»؛ قد نخلص إلى تأويل المكتوب الماركسي، والرواية الكاموية بكيفية ذرائعية، لكي يُستفاد مما استفاد منه سعيد، حينما ارتكز على منهجيات الفلسفة الغربية، لدحض الإطلاقات ونقض تعميمات الاستشراق التقليدي على واقع شرقه القابل للتحول والتغيُّر في حال استُبدلت الظروف والعوامل التي أسهم الغرب في تعزيزها من خلال تناوله لما يبقي حالنا، تصوراً ذهانياً محضاً.

فالمسألة لا تتعلق بموقف «ماركس» من الاستعمار الإنكليزي على الهند، ولا في ما تطرق إليه توصيف «كامو» للجزائر في روايته «الغريب»، إنما بما يمكن أن نستخلصه من فحوى منهجية نقد الأول للرأسمالية والإمبريالية الممسرحة في واقع غربي متوحّد وكثيف إلى حدّ، أعماه ربما عن رؤية غيره، وأيضاً بما يمكن استنتاجه من سخط الثاني وتشاؤمه من العمل اللاإنساني لإنسانه المتمركز بذهنه في غرب واحد أحد.

إنّ هذا ليس تبريراً لأسباب انزلاق «الاثنين» في هوّة تمظهرهما بلباس ـ زيّ هوية غربية متجذرة في الحقيقة بعمق منشأهما البنيوي، وهذا شأن إنساني عام، لا يمكن تقييمهما من خلاله، بل عبر إبراز مستوى اختراقهما لمسيود الرأي الغربي، قياساً إلى مستوى الإحكام والتحشيد الغربي الهائل في كثافة إطلاقاته وتعميماته التاريخية، التي جعلت من كل مخترق لها، وإن بقدر قليل، مبدعاً بامتياز.

فبهذه الخروقات، تدعمت الثقافة المناوئة للإمبريالية في المواطن المُستعمَرة والمستَعمِرة، لتغدو بمثابة كرة ثلج، تعاظم معها النقد الراديكالي لمثقفين غربيين أسهموا من موقع وجودهم داخل النظام الغربي، في تصدُّع وزعزعة البنيان الأيديولوجي القائم على التفرقة العنصرية والتمييز العرقي الذي كان متجذراً في وعي تاريخي ـ تراثي طال بتعميماته كثرة، أقصت بدورها القلة المثقفة عن «سيستام» السلطة الإمبريالية التي أزاحت

مناوئيها بطريقة تبدو وكأنها تحتضنهم، عندما تركت[1] لهم مجالاً محدَّداً للتعبير عن رأي مُطمئن في حصره بحيّز بعيد عن التأثير على مجالات تحكمها بصناعة الرأي وتدجين الموقف العام للأكثرية الساحقة من شعوبها.

وفي هذا السياق، إنّ الردّ على سؤال سعيد هذا، «لماذا لم يكن ثمة سوى قدر ضئيل من المعارضة الهامة أو الردع للإمبراطورية في الوطن (المستَعمِر) إلّا بعد أن تطورت المقاومة ضدّ الإمبريالية في المجال الإمبريالي نفسه، بين الأفارقة والآسيويين والأميركيين اللاتينيين؟»[2]

إنّ الردَّ على السؤال هذا، يحتاج إلى تصويب صياغة السؤال، يحتاج إلى الخروج من ثنائية ثقافتهم وثقافتنا، إمبرياليتهم ومقاومتنا؛ خصوصاً وإنّ مجريات الأحداث قد برهنت على أن منشأ التيارات الفكرية السياسية المناهضة لإمبريالية الغرب، استلهم معظم نظرياته من الفكر الغربي، أو من عناوين مقاومة الماركسية لرأسمالية الغرب الإمبريالي في معظم أقطار العالم وعند مجمل تياراتها؛ حتى إنّ الحركات التي تغذت وانبنت على خصوصية تراثها، كانت قد تأثرت بوهج الأفكار التنويرية لـ فولتير وغيره، ممن كرس وأبدع مبادىء إنسانية، تدعمّت بها تيارات الأصلانيين في التصدي للسياسات اللاإنسانية لاستعمار الغرب، واستغلاله لمقدّرات لا حقّ لهم بها، بحسب شرعة حقوق إنسانهم «هم».

هل يمكن الردّ على إمبريالية الغرب من ثقافة الغرب نفسها؟

لم يخرج سعيد بسؤاله عن أسباب التعايش والوئام بين الإمبريالية وجسد الأفكار والقيم الإنسانية العظيمة في الثقافة الأوروبية، من ثنائية شرِّ تلك وخير هذه، فإمّا أن يكون الآخر سيّئاً، وإما العكس، علماً أنّه هو من أوكل لنفسه مهمة البحث الصعب عن

---

(1) إنّ إقصاء المثقفين المعارضين، يتم دوماً في الغرب بتهذيب وصمت، كي لا يتعكَّرَ صفو تحكُّم الإمبريالية بعقول جماهيرها، وهذا ما يظهر في سياق ردّ تشومسكي وهو مفكّر وباحث أميركي مرموق، لكنه معارض، فإذا هو مقصي، على سؤال وجّه إليه من قبل ديفيد برسميان، وإليكم السؤال والجواب: طُلب إليك من قِبَل صحيفة واشنطن بوست تقديم مقالة عن انتفاضة يوم رأس السنة في «شياباس». هل كانت هذه أول مرّة يطلبون منك أن تكتب شيئاً لهم؟ ـ (الجواب) كانت تلك المرة الأولى والأخيرة وكانت لزاوية (Outlook) ليوم الأحد. كنت مندهشاً، إذ لم يُطلب مني على الإطلاق الكتابة لصحيفة رئيسة. لقد كتبتها ولم تظهر. نقلاً عن كتاب ضبط الرعاع حوارات أجراها ديفيد بريسيميان مع نعوم تشومسكي، ترجمة هيثم علي حجازي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 1997، ص 200.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 150.

تداخلات وتشابكات قبيح الإمبريالية بحسن الثقافة، ومع ذلك، رأيناه محكوماً بالبحث عمّا يرجّح فرضية انتصار النمط الإمبريالي في ثقافتهم على النمط المقاوم لثقافتهم، وبذلك، أهمل التواشجات التي ادّعى التركيز عليها أكثر من مرّة، فبقيت في إطار استعراضه لما يعزّز ثقافة الإمبريالية، إذ لم يتوقف عند تأثيراتها الجلية، بالإجابة على تساؤلات مشروعة حول التأثير الجدلي المتبادل بين الوضعية السياسية والوضعية الثقافية في أوروبا. ولعلّ السؤال الأجدى، كان يجب أن يتمحور برأينا، حول علّة إخفاق القيم الإنسانية العظيمة في الثقافة الأوروبية في أن تتصدر واجهة الفكر العمومي، لا الخصوصي، فالنُّخَبُ متمرِّدةٌ بطبيعة معرفتها على مسيود وعي الجماعة، أينما كانوا...، وحيثما حلّوا...؛ أو بالأحرى، لماذا تَمَثَّل الشارع الغربي بالقيم الإنسانية العظيمة في تعامله مع ذاته، لا مع الآخر؟، وكيف يتواءم العطف على حيوانات «بريجيت باردو»، مع المشهد المأساوي الفظيع للمجاعة في أوغندا؟!!

والواضح هنا، أن القيم الإنسانية لا تتفق في ذهن الغربي مع صورة الآخر المحكوم عليه من مسبقات قابعة في ذاكرة طافحة بالهلوسات عن وحشية ـ بدائية هذا الآخر، وما إلى هنالك من أوصاف جاهزة، تُسترجع بسهولة، حينما يتطلب الأمر اتخاذ موقف من الآخر، وتُنتَفَى بطريقة مذهلة حين يتعلق الأمر بالذات، ولأنْ لا تشابه بين إنسانية الأنا ووحشية الآخر، فإذاً، لا تتماثل الأنا بنفسها مع علاقتها بالآخر، و«الأنا» حاضرة بحسب ما تمليه متطلبات التعامل العصري، أما الآخر يُستَحضَر بحسب ما تقتضيه التطورات غير العارفة بوجوده، فوجوده خارج منطق التطور، ولا يجاري حركة المعرفة، وهنا يُوظَّفُ جهل الغربيين به، بغية تقديمه بصورة المحتاج إلى معرفتهم المدنية، وذلك، كي يتسوّغ استلابه والهيمنة عليه، وأكثر من ذلك، يعتبر تشومسكي، «حينما تكون جزمتك على عنق شخص ما، فعليك أن يكون لديك تبرير لذلك. والتبرير يجب أن يكون فساده»[1]. وإلّا فماذا يمنع الإنكليزي المتحضر من ألّا يقبل لنفسه ما يقبله لغيره، إنْ لم يكن ثمة ما يقنعه بعلوِّ شأنه على آخر لا شأن لوجوده أبداً؟ وهنا، نجد انفصاماً هائلاً بين ثقافة المثقفين غير التقليديين، ممن لم تُسمع أصواتهم في صدى هذا الضجيج الصاخب لسلطة المثقفين التقليديين، من جهة، وثقافة العموم المستلبة بعصبية استعداءاتها المطلوب شيء منها، لانتماء الشعوب إلى هوية محدّدة، من جهة ثانية. وفي هذا السياق، نصطدم ههنا بمشكلة التشكُّل البنيوي لشخصية الأفراد أو الكيانات «الدولتية»، أو القارِّية، إذ كيف يتحقق انتماؤنا إلى هوية من دون التعصّب لها؟ أو ما هي السبل الآيلة إلى

(1) نعوم تشومسكي، ضبط الرعاع، حوارات أجراها ديفيد بريسيميان، ترجمة هيثم علي حجازي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 1997، ص93.

التخفيف من حدّة الاحتكام إلى ما يبرّر وجودنا في هوية حضارية إزاء الهويات الأخرى؟ فالغرب لن يغدو شرقاً، بمجرّد تخلّيه عن عصبية انتمائه الصليبي، وهذا ليس مطلوباً، إنما يجب ألّا يبقى متشرنقاً في غربيته، إذا ما كان صادقاً في الائتمان على ما يقترحه، أو يدّعيه من قيم إنسانية عامة.

من هذا المنطلق ربما، ينتقد سعيد الثقافة الغربية، أي من موقعها هي، أو مما تقوله هي عن حقوق الإنسان والديمقراطية وكلّ المزاعم الأخرى، ورغم هذا، لا يمكن أن ننفي وجود معارضة للاستعمار في الغرب، حتى وإن اقتصرت بضآلتها على قلّة نخبوية، إلّا أنها شكلت في مرحلة من المراحل، دعامة التناغم مع مقاومة الأصلانيين؛ إذ لا يمكن فصل المناخ التحرري لروايات «بلزاك» مثلاً، عمّا تمثّل به وعي الشعوب في نضالها التحرري، كما لا يجوز تبويب أسبقية مقاومتنا على ثقافتهم، والعكس، فالتطعّم والتلاقح المفترض بين المتناغمين، عليه ألّا يهتمّ بأسبقية تسجيل تأخر ثقافتهم عن مقاومتنا، حتى وإن كان هذا الطرح من باب الاستدلال عن أسباب استلابهم التاريخي إلى ثقافة، تتعتمها كثافة أحجية مُختلقة عن الشرق. وكيما نتجنّب السؤال عن أسباب تخلفنا عن الاستجابة إلى فعل تحديثي على غرار حداثتهم الموفقة، يجب ألا نعزو إخفاقنا إلى إمبرياليتهم، كما ندّعي «نحن»، ولا إلى إسلامنا ـ عرقنا وهويتنا كما يدّعون «هم»، فهذا تراشق لاتهامات، ينحو فيه «الآخر» إلى إلقاء مسؤولية واقع الحال على «الأنا»، هذه التي يجب بدورها أن تدافع عن نفسها، لا بردّ الاتهام إلى اتهام معكوس، فهذا من شأنه توكيد مزاعمهم عن تجوهر ثبات اختلافنا «عنهم»، وإنما بإظهار الطابع التاريخي في وضعيتي «الأنا»، و«الآخر» فقط، تُدحض الاتهامات الناجمة عن تمركزهم الهجومي، وتمركزنا الدفاعي، سواء بسواء.

إنّ ثقافة الغرب تحتمل أوجهاً متقلبة، لأنها ترتبط بوضعية المجتمع الغربي، من النواحي السياسية ـ الاقتصادية والثقافية، غير الملائمة مع ما تنحو إليه الاشتياقات الرومانسية في فلسفاتهم التنويرية، ليغدو من الطبيعي أن يتّهم (آنجلو كودفيلد) وهو باحث في مؤسسة «هوفر» في «ستانفورد»، زملاءه المثقفين غير التقليديين في مقالة ظهرت في شهر كانون الأول عام 1993 في صحيفة «وول ستريت جورنال» بقوله: «المشكلة في العالم هي أن المفكرين الغربيين يكرهون ثقافتهم، وبالتالي فإنهم أنهَوا الاستعمار. والحضارات ذات السماحة الكبرى هي التي باستطاعتها فقط القيام بمهامٍّ نبيلة لمحاولة إنقاذ هؤلاء البرابرة في مختلف أنحاء العالم من مصيرهم المزري»[1].

---

(1) تشومسكي، ضبط الرعاع، المصدر نفسه، ص92.

لقد اتضح إذاً، سبب استبعاد هؤلاء المفكرين والمثقفين الغربيين عن ميكانيزمات تحكم السلطات الغربية، بما أفصح عنه صراحةً، واحد من العاملين لدى أكثر المؤسسات المحمومة في تدجين الناس بثقافة السلطة، «إنهم يكرهون ثقافتهم»، فهذه العبارة واضحة لا لَبْسَ فيها، ولا تنطوي على مدلولات باطنية، إلّا أنها تُبيِّن مدى كره ثقافة السلطة، عند كل من يكره تلك الثقافة المتسامحة في عرف أصحابها الناقمين على من أسهم في إنهاء الاستعمار. وقائمة الأسماء المناهضة للإمبريالية في الغرب تطول وتتسع لمفكرين وأعلام، دمغت عطاءاتهم الثقافية نهضة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حتى إنّ قلّة من المثقفين هم من خالف الحسّ التحرري الذي كان طاغياً على ثقافة الغرب، إلّا أن هذه القلّة، ممّن بارك بالأمس، وممّن لا يزال يتحسر اليوم على إنهاء الاستعمار، بالمعنى الاستلابي السافر لهذه الكلمة، اكتسبت شهرة واسعة، وأضحت نجوماً ساطعةً في وسائل إعلامهم، نتيجة حاجة مؤسسات الأنظمة الغربية إلى احتضان من يبارك أفاعيلها، إذا ما جاءت أقاويلهم ومزاعمهم سنداً لتبرير المواجهة مع المثقفين المناوئين لثقافة السلطة.

إنّ رواج أفكار مثل «صدام الحضارات» لصموئيل هنتنغتون، و«نهاية التاريخ» لفرنسيس فوكوياما، لا يعكس المستوى العلمي الرفيع لثقافتهم في الآونة الأخيرة، بقدْر ما يعبّر عن حاجة السياسة الغربية إلى محاربة التنظيرات المناوئة لأنظمتها تلك، المستهدفة من نقدٍ، كاد أن يزعزع شرعية وجودها الحضاري. فبالاعتماد على ما يشرعنه صدام الأول، ونهائية الثاني، من أفعال براغماتية متّبَعة سلفاً، أي قبل أن تُستلحق بتسويغ نظري لما يجري على أرض الواقع، تستمد الأنظمة الحاكمة جرعات للاستمرار في ما هي عليه.

وبضوء ذلك، طغى على سطح المداولات الفكرية، مثقفون تقنيون، أقرب ما يكونون إلى إصلاحيين للماكينة السياسية في النظام الغربي، بدليل أنّ نتاجهم الثقافي لا يوازي الأهمية المعطاة لهم في أوساط سلطة القرار الرسمي الذي استبعد المثقفين المعارضين، ممَّنْ له قيمة علمية يمكن أن تهدد بخراب «السيستام» القائم على أرجل من الخطابات الديماغوجية التي تعلن للناس أشياء لا تتفق مع ما تضمره من أشياء أخرى، وتقول عكس ما تفعل، فتُعبِّيء جماهيرها بمفاهيم وقيم أخلاقية، يتمّ ترجمتها عبر سياسات ـ مصالح، لا تأبه لأدنى القيم الأخلاقية.

إنّ ما يقوم به سعيد في تتبُّعه للخيط الرابط بين ديمقراطية المزاعم الخطابية في الغرب، وأفعاله وممارساته غير الديمقراطية، على الأقل خارج حدوده، يرتكز على افتراضين:

ـ الأول ينطلق من الاعتقاد بوجود «قطبة» مخفية بين الكلام على الديمقراطية، والممارسات غير الديمقراطية داخل الأيديولوجية الغربية نفسها، وإلّا لما نجحت سياسة أنظمتهم المبنية على الازدواجية في المعايير المتَّبعة مع الشعوب الأخرى.

ـ الثاني يعتبر أن الثقافة الغربية قد عزّزت السياسات الإمبريالية في تبويبها الشعوب في مراتب وعلى أسس تمييزية، ما شرعن تفريق بدائية هذا عن مدنية ذاك، وعقلانية هذا عن عاطفية ذاك، وأكثر من ذلك، اعتبر أنّ نقد الثقافة غير التقليدية للثقافة التقليدية الرسمية، بقي ضمن نطاق مركزية الغرب، ولم يرتقِ إلى مستوى الانقلاب الفعلي على ما ترسخ في أذهان الغربيين عن الشرق.

نقد اللاوعي البنيوي في ثقافتَي الغرب والشرق

إنّ التبرير للثقافة الغربية في أن تبقى ثقافة غربية، ينبع في الأصل من الرغبة في المحافظة على أن تبقى الثقافة الشرقية شرقية خالصة، ولأن سعيد بعيد كل البعد عن هذه القناعات المتحدرة من ميتافيزيقيا الإيمان بوجود تمايزات أبدية وجوهرية بين البشر، فهو لا يرغب إذاً، في تبويب الثقافات، ولا في تسييجها ضمن حدود جغرافية تفصل الشرق عن الغرب، هذا عن ذاك، بشكل مطلق، مع أنّه مندهش من قدرة الخطاب الغربي على حماية سلطته من مقترحات ثقافته التي غيرت فيه بقدر ما لم تغيره العلاقة مع الآخر، وقد وجد ضالته التحليلية مُتكئة على ما خلصت إليه بنيوية «ميشال فوكو»: الذي «حاول أن يكشف بدوره عن «لاشعور» الخطاب المعرفي، وقد كتب في هذا الصدد: «لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقلّ ذاتياً، قد يكون ميدان لاوعي العلوم أو لاشعور المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة، مثلما يملك لاشعور الفرد البشري بدوره قواعده وتحديداته»[1].

لذا ، ما لن يدركه المثقف الغربي في لاوعيه، هو هذا الخفاء الكامن في نسق سابق على وعيه، أنّه أقوى من إرادته ونزوعه الإنساني، في ما يتكشّف عمّا يختبئ خلف مزاعمه وادعاءاته بحرية مشكوك بأمرها، وبرحابة في التصرف، مقيّدة هي في الأصل، «بالماقبل»، لقد ذهب فوكو إلى حبس حرية الفرد، أكان مواطناً عادياً، أم مفكراً، في المفروض عليه من اختيارات لا تسمح له بالخروج عنها أو التمرد عليها، مهما ادّعى من إبداع، فإبداعه لا يظهر إلّا عبر لغة سابقة على مزاعمه الإبداعية، ومهما تشدّق بحرية محدّدة في منشئه اللاواعي لتقييدات وعيه.

---

(1) د. عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت 1992، ص 133.

من هذه القاعدة ربما، انطلق سعيد لإثبات صحة فرضيته المحورية في بحثه عمّا هو ثابت في متغيرات الثقافة الغربية. إنّه «النسق» بالمدلول «الأركيولوجي» لحفريات فوكو التي قد تتأول على النحو الذي يجوهر ثقافة الغرب في إمبرياليته، مثلما قد يجوهر ثقافة الشرق في نطاق النسق الشرقي لتفكير هؤلاء البعيدين ـ (غير العارفين) بما يتشكّل منه اللاشعور المعرفي والاشتقاق اللغوي السابقان على كل معرفة، وعلى كل لغة، في نسق الثقافة العربية الإسلامية.

إنّ مواجهة الثقافة الغربية بسيف أركيولوجيا فوكو «النسقية»، قد لا تُحقِّق المبتغى، إذا ما ارتدّ حدّه الثاني على ثقافتنا العربية، بل على العكس، ستتكرس الحجة الاستشراقية القائلة بتجوهر ثقافات الشعوب، كل ثقافة في نسقها، فتغدو الإمبريالية عندها، متواشجة في النسيج الباطني لمعرفتهم اللاواعية بالمنحى اللاإرادي في نسق ثقافتهم، مثلما قد تغدو التبعية ـ الاستسلام والخضوع، أو الكسل والبدائية، وما إلى هنالك من نعوت استشراقية منبثّة عندنا في نسق ثقافي، أقوى من إرادتنا على تغييره، عندها تتجوهر فاعلية سلطتهم الثقافية حتى قيام الساعة، في مقابل رضوخ سلطة ثقافتنا وانفعالها إلى الأبد.

لم يَرِدْ سعيد من فلسفة فوكو، هذا الجانب العدمي، إنما استعان بحيوية تفكيكه لإقحامات اللاشعور المعرفي من ثقافة غربية، هي في الأصل، حبيسة سجن لغوي، كان قد شكّل نسقاً متعيناً في كثافة الإنشاءات الصورية، لأشياء ليست على ما تمثل به اللاوعي الغربي، وذلك كي تُبيّن علّة استمرار الوئام المعقد بين الثقافة والإمبريالية في الغرب، إلّا أن الوئام هذا، لن يُفهم إذا ما غضضنا الطرف عن الجذور التاريخية لثقافتهم المتشكّلة من عوامل لم تندثر بمجرد الإعلان عن قطيعة بين ثقافة الحملات الصليبية مثلاً، وثقافة عصر التنوير، فاندست هذه بتلك، وتواشجت تلك بهذه، من خلال جدلية التأثير المتبادل بين السابق واللاحق، لتكوّن في النهاية ما آلت إليه ثقافتهم الراهنة.

لقد حَمَل فوكو البنيوية، وذهب بها إلى آخر ما يمكن أن تصل إليه تأويلاتها، عندما أعدم الإنسان القائل ـ الفاعل، واستبدله بالإنسان الماقوول على لسانه، والمفعول بشخصه، فأعلن موته، ليحيي المدفون خلف كل ما تدعيه إرادته غير المتحكمة بأقواله وأفعاله؛ فأفعاله وأقواله مُستلبة بالمتخفي وراء شروط إمكان الموجود لأن يوجد، ليس إلّا، «لقد حاولت البنيوية كما نعلم أن تُثبت أنّه يوجد، خلف كلامنا الذي نعتقد أنّه حرّ وتلقائي، وخلف خطاب الأساطير، وخلف الأعراف والعادات والمؤسسات وأشكال الثقافة، نوع من «النظام الخفي» يعمل في المستوى العميق كبنية يتحتّم الكشف عنها»[1].

---

(1) الدّواي، موت الإنسان، المصدر نفسه، ص 142.

فالنظام الخفي هذا، هو ضالة التنقيب السعيدي من أوله إلى آخره، لكنه ليس واضحاً وضوح تعيينه في تمثيلات بلاغية مجردة عن وضعية قوّة الغرب الفعلية، قبل أن تتعزّز القوة بهالة إنشاءاتها لما يُكرّس أكثر فأكثر ضعف الدول المستَعمَرة، فالعلاقة بين واقع القوة، وقوة الإنشاء الغربي، موازية لواقع الضعف وضعف الأصلانيين عن الردّ على الافتراءات الناجمة عن مقدرة القوي في إنشاء ما يجاري قوته، ما يتفق ومصلحته، أو ما يخاله صحيحاً عند الآخر.

ثمة صلة عضوية إذاً، تربط وضعية الرؤية بواقع المرئي، لينشأ عنها اعتقادٌ أيديولوجيٌ، ألغى المسافة الفاصلة بين حقيقة الشيء، وحقيقة اعتقادنا بالشيء، ليتطابق بذلك، الموجود في أذهاننا، مع ما هو موجود خارجه، من خلال عبور «تبادلي» فيه من التواشجات والتقاطعات ما لا يسمح بالقول، إنّ كل الأيديولوجيات خاطئة بالمطلق، أو صحيحة بالكامل، وفي سياق تفسير سعيد لهذه العملية المعقدة، يقول: «ولأنني أناقش رؤيا عقائدية لم يتمّ تنفيذها وتدعيمها عن طريق السيطرة المباشرة والقوة الفيزيائية وحسب، بل تمًّا أيضاً بصورة أكثر فعالية بكثير على مدى زمني طويل باستخدام وسائل مُقنِعة، فإن عملية الهيمنة اليومية ـ التي كثيراً ما تكون خلاقة، ابتكارية، شيقة، وفوق كل شيء تنفيذية ـ تسلم نفسها إلى درجة مفاجئة الجودة للتحليل والإيضاح»[1].

فالمُراد من هذه الفقرة، لا يروم إلى إيضاح الواضح، إنما إلى انتشال الغامض من عتمة رؤية عقائدية متماسكة ومعززة بأفعالٍ عَبَرت إلى نطاق الأقوال، بطريقة ملائمة لتنفيذ ما يعتقده المستعمِر مناسباً للمُستعمَر، وبأسلوب فيه من حذاقة التمرس «بخلط الأوراق» واختلاق الأشياء، ما يجعل من هذه الأشياء وكأنها حقائق فعلية، وبسبب هذا، تضاعفت ثقة الغربي بقدرته على فهم أمورنا، قبل أن يتحكم بأمورنا، فالغرب يعتبر نفسه أولى من أصحاب الأرض، لا بالأرض فحسب، إنما بفهم أوضاعهم وإدراك ظروفهم على الصعد كافة، وهذا ما يعطيه الحقّ برأيه، في أن يُملي على من لا قوة لهم ولا حول، ما يراه مناسباً لهم، من خلال أيديولوجيا «متعنصرة» ببياض بشرته، وبعرقه الطافح عقلاً أخلاقياً.

إنّ قناعة الغربي بتفوقه، ليست متأتية من اختلاف سماته الفيزيولوجية فقط، فسماته الفيزيولوجية من شأنها أن تعزّز أو توكّد ثقته بما أنشأه هو من مغايرة عن الآخرين، بل من قوّة وجوده على أرض الأصلانيين، ومن تحكمه وسيطرته عليهم استمد زخماً قوياً للتمادي في استكباره الإمبريالي، أو في تقرير مصير الشعوب المغلوبة على أمرها، ذلك أن خضوع العالم الثالث لسلطة إمبراطوريات الغرب، يُعد بمثابة اختلالٍ آنيٍ في التوازن

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 174.

الحضاري، بين من هم دائمو الحركة والتغيير، كما تُعلِّمنا دروس التاريخ، فلا هو ثابت بما كانت عليه حضارة الشرق القديم، ولا هو متمركز بما صار عليه الغرب الحديث، اللهمّ إلّا إذا اعتُبر الاختلاف الثقافي، خلافاً جوهرياً بين من يتبوأ القمة، ومن يشغل المستوى الدنيوي في الهرم الحضاري للإنسانية، بحسب بعض التفسيرات الإثنولوجية التي صَنَّفت ثقافات الشعوب الشرقية، على أنها صورة بدائية ـ طفولية عن ثقافة الإنسان الغربي المتمدِّن، فالفرضية القائلة: إنّ الغرب وثقافته هما إلى حدّ بعيد مستقلان عن الثقافات الأخرى، ردّ عليها سعيد بقسوة في قوله: «أودّ أن أظهر أن بنية وجهات النظر والإحالات طاغية وبالغة التأثير بعشرات الطرق، والأشكال، والأماكن وهي أبعد ما تكون عن كونها مستقلة ذاتية ومتسامية متجاوزة، بل إنها لشديدة القرب من العالم التاريخي»[1].

ولا يحتاج سعيد هنا، إلى شواهد كثيرة لإثبات ما هو مكشوف في تاريخ العلاقة التلاقحية بين الأمم والحضارات، فـ«دراسة مارتن بارنال «أثينا السوداء» ودراسة «إريك هوبسياوم» و«ترنس رينجر» «اختراع التراث» أدتا إلى إبراز التأثير الفائق لمشاعر القلق وبرامج الأهداف الراهنة على الصور النقيّة بل المطهّرة التي نشكلها لماضي رفيع المقام»[2]. فأصبح من البديهي إذاً، الإقرار بأن الانفتاح الثقافي لا العزلة والتقوقع، هو الذي أدّى إلى الازدهار عندنا بالأمس وعندهم اليوم، على الرغم مما يعترض هذه العملية من مشكلة تفسير كيفية التمثُّل بعيداً عن التقليد.

كيف؟ أين؟ ممن؟ ولماذا؟ فهذه الأسئلة والاستفهامات، ما زالت موضع نقاش عالق بين وجهات نظر ليبرالية ـ إسلامية وماركسية، لم تُحسم عندنا في مشروع نهضوي مُنتظر لاستدراك تأخرنا التاريخي. بيد أنّ هذا، لا يعني الدعوة إلى إلغاء الاختلاف، ولا إلى تنقية أنفسنا من علائق ثقافية وافدة إلينا من الخارج، بل هو دعوة إلى تطهير ذهننا من تزمتات التشرنق في هوية مركزية، إذ «قد يكون من العادي أن تتعاون بعض أشكال الثقافة البشرية فيما بينها على الرغم من كونها مختلفة، أو أن تتجاهل بعضها بعضاً عن قصد. ولكن عندما يصبح الاختلاف الثقافي ذريعة للتعصب العنصري، ولنزعة التفوق والامتياز العرقي الذي تنشره فكرة عدم التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشرية، فعندئذ يكتسي المشكل طابعاً آخر، وتنجم عنه إسقاطات أخلاقية وسياسية»[3].

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 176.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 86.

(3) الذّواي، موت الإنسان، المصدر السابق، ص 95

الفصل الثالث

سعيد ومفاعيل ثقافة الاستشراق على السياسة الغربية

هل أنَّ تكوين الهوية من مشتقات النظر في المنظور إليه؟!!

ثمة فرق إذاً بين الاعتراف بخصوصية اختلاف الثقافات من حيث منابعها ـ تلاقحها وتمثلاتها، وما يتأدى عن ذاك الاعتراف في بعض وجوهه من تقوقع في هوية متجوهرة في صفات خالصة ونظيفة من التقاطع ـ التبادل والمشاركة مع أحد، فالقول بخصوصية الثقافات والحضارات، سيخلق مشكلة ما لم ينتبه مروجوها إلى ضرورة إرفاق قولهم هذا بتفسير علمي، من شأنه أن يوضح ما قد يترتب من مساوئ الاكتفاء والاقتصار على ما يرغب به أو يفهمه بعض المتسلحين بمفهوم الخصوصية، لكي يدافعوا عمّا يعتقدونه واجباً قومياً، عبر الإيغال أكثر فأكثر في ماضوية تراثهم.

والكثيرون حذروا من هذا الفخّ الذي حوَّل ضحاياه إلى حُمَاةٍ أشدّاء عمّا يبقيهم ضحايا؛ فرغبة الضحية في أن تجلد جلّادها، ستؤدي حتماً إلى جَلْدِ الذات، إن لم تتعالَ عمّا يُراد لنا أن نكونه منفعلين بكتابات مثل «صدام الحضارات» لـ «هنتنغتون»، ليس إلّا، وهذا ما يمنعنا من أن نتمثل بأفكارهم التنويرية، كتلك التي نقلتهم من حال الخضوع والاستسلام إلى اليقظة والنهوض بمجتمعاتهم إلى المستوى الذي استقوى به الرجل الأبيض على الملونين الباقين. وفي هذا الصدد، يجب أن ننتبه إلى ما حذّر منه «طاغور» «من الهجوم بالجملة ودونما تمييز على الثقافة البيضاء أو الغربية. إنّ اللوم لا يقع على عاتق الثقافة الغربية، يقول طاغور، بل على التقتير المتعقّل للأمة التي أخذت على عاتقها < حملَ > عبء الرجل الأبيض في توجيه النقد للشرق»[1]، ففي هذا الرأي، لم يكن طاغور قاسياً جداً، كما عُرف عنه، عندما حمّل مسؤولية تخلفنا إلى ما لم نفعله «نحن»، لا إلى ما فعلوه «هم».

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 273.

ليس وعظاً أخلاقياً ما يومئ إليه هذا الشاعر العبقري، بل هو تأكيد على ما تحوزه مقدرة الشرقيين لتغيير واقعهم، إذا ما غيَّروا ما بأنفسهم من نحيب لا يقهر المعتدي، ولا يبدّل من حال ضعفنا؛ فالسيف الأيديولوجي الذي يحاربوننا به ناجع هو أيضاً، فيما لو أحسنّا استعماله لصدّهم به، وهذا يعني، أن في ثقافتهم ثمة ما يفيدنا للردّ على تبريراتهم الاستعمارية، فـ«طاغور» يلوم نفسه ـ أمته على تراخيها الحضاري، قبل أن يلوم الآخر المستعمِر، لأنه يؤمن بقدرة الشعوب المُستَضعفة على النهوض لإثبات عكس ما ذهب إليه نقد الرجل الأبيض للشرق، وهو واثق ثقة تامة بمؤهلات الشرقيين وكفاءتهم على الدخول إلى مسرح الأحداث التاريخية بندّية، فيما لو تآزرت قناعاتهم وتكاتفت في مشروع حضاري واضح الأهداف، وبعيداً عن التزمت الانفعالي كما هو الحال، ونأياً عمّا تمليه ثقافة السلطات المحلية المتعاونة مع الغرب، إن لم نقل التابعة له لتحافظ على سلطتها القاهرة باستبداد محمي من الإمبريالية التي تشتهر ثقافتها بإخضاع الشعوب الشرقية لاستبداد تعتبره سمة من سمات الشرق. ومع أن واقع الأمر ليس كذلك بالمطلق، إلّا أن مجريات الأحداث السياسية إبّان الاستعمار، ساعدت، وبدرجة كبيرة، على التقليل من ثقة الضعيف بنفسه، كما بيّنت ردود انفعاله الدفاعي على ما يقرره هجوم الآخر، وعلى ما حدّدته لنا أساليب عمله وطرق تعبئته، مثلما عزّزت في المقابل من ثقة الغربي بقوته المتمثلة بقدرته على حكم الآخر، فيضاً عن نفسه، وإلّا ما كان ليحكم هو تلك الشعوب ذات البشرة السمراء والديانات المختلفة.

إنّ وضعية الطرفين (الأنا والآخر)، لا تنفصل عمّا يمكن أن يقوله «عنّا»، «الآخر» في ثقافته، ولا عمّا يمكن أن تردّ عليه ثقافة «الأنا»، إنها مسألة بديهية، ولا تحتاج إلى حذاقة في تحليل ما هو واضح في كل الكتابات والروايات التي تمسرحت أحداثها في شرقنا المُستَعمَر أو غربهم المستَعمِر. فإذاً، ليس غريباً ولا مُدهشاً أن تتلوث ثقافتهم بالمستنقع الإمبريالي في واقعهم السياسي والاقتصادي، إلّا أن ما هو غريب حقاً، مُساءلة ثقافتهم عمّا يجب أن تفعله ثقافتنا، فسعيد يقيّم ثقافة الغرب، من موقعه كشرقي عارف بخبايا أمورهم الثقافية، لكنه لم يضع نفسه مرّة واحدة، على سبيل الافتراض، مكان كامو، وكونراد أو كيلينغ، وغيرهم من الروائيين الذين أبدعوا في مجال التفنّن الأدبي، وفي أسلوب محاكاتهم لواقع أحداث حصلت بالتواشج مع ما طفحت به مخيلتهم من صور ورؤى سابقة على ما كتبوه، وفي هذه الحال، ينبغي النظر إلى روايتي «كيم» لـ كيلينغ الإنكليزي، و«الغريب» لـ كامو الفرنسي، بعين حذرة من أن تخلط روعة حسهما الجمالي المحبوك بأسلوب ممتع، بالمضامين الدالة على ما يمثله انتماؤها إلى غرب قوي ومُسيطِر، وحسناً فعل سعيد حينما تنبّه إلى هذه المسألة بقوله: «أنْ نقرأ هذه الأعمال

الرئيسية في ضوء فكفكة الاستعمار، لا يعني الانتقاص من قوتها الجمالاتية العظيمة ولا معالجتها تقليصياً بوصفها إعلاماً دعائياً إمبريالياً، ومع ذلك، فإنه لخطأ أشدُّ فداحة بكثير أن نقرأها مسلوخة عن تواشجاتها وانتماءاتها إلى حقائق القوة التي أفعمتها ونفحتها بالمقدرات»[1].

نفهم من هذا، أن علاقة الثقافة الغربية بالإمبريالية، ليست علاقة سببية، وإن كانت متورطة في عملية تواشج لاإرادي، لا يقوى على حذفها من تربى في بوتقة ثقافية مليئة بالمسبقات التخيلية عن الآخر؛ لكن الخوف كله هنا، من أن يتخذ محبّذو الإمبريالية من حجّة سعيد هذه، عوناً لتسويغ يربط النمط الإمبريالي بجمال وعظمة ـ روعة إبداع روائيين رافضين هم في المبدأ للسيطرة الإمبريالية، وإن تدنسوا بها عنوةً رغم إرادتهم.

إنّ ما يصحّ قوله على إداريي الاستعمار الغربي إذاً، لا يصحّ أبداً أن ننعت به ثقافة الغرب، وخصوصاً روائييه الناظرين إلى الواقع الشرقي من زاوية مختلفة تماماً عن اعتبارات الساسة المُستلبين إلى همّ إنجاح السيطرة، وإطالة أمد استعمارهم للشعوب الضعيفة؛ إلّا أن خضوع المثقفين والسياسيين «للفحات» السقف الأيديولوجي الواحد، أظهر بعض التقاطعات في منحى كلا الطرفين نحو شرق، بانَ في عين روائييهم مأساوياً، فأثار شفقة إنسانيتهم التي تأبه لأوجاع تلك الكائنات المحتاجة بتخلفها إلى مساعدة الرجل الأبيض، بينما تعيّن الشرق في نظر السياسيين، كمكان وظائفي، لمساعدة الرجل الأبيض على أن يحيا برفاه ونعيم سيطرته على مقدرات الآخر، تماشياً مع منطق إخضاع الضعيف إلى ما تمليه احتياجات القوي.

فالفرق كبير إذاً، بين صدقية المثقف الأيديولوجية، وديماغوجية السياسي التي اتخذت من تلك الأيديولوجيا ذريعة لنهب خيرات الشعوب، عن سابق تصور وتصميم، إلّا أنّ ثمة تحفّظاً مشروعاً على هذا الفصل الحاد بين الاعتقاد الأيديولوجي والفعل السياسي، وسواءٌ أكان التداخل أو التقاطع حاصلاً أم لا، إلّا أننا لا يمكن أن نضع براءة المؤمنين بالشيء، في سلّة من يوظّف إيمان المؤمنين من أجل تحقيق مصالح مُخطّط لها سلفاً.

بهذا المعنى، لا نوافق على ما قاله سعيد عن كامو من «أنّه شخصية إمبريالية متأخرة جداً لم يبق بعد انقضاء أوج الإمبراطورية فحسب، بل لا يزال باقياً اليوم بوصفه كاتباً «كوني النزوع» تضرب جذوره في عملية استعمارية صارت الآن نسياً منسياً»[2].

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 222 ـ 223.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 233

ولئلا ننسى بأن كامو فرنسيٌ[1] وليس جزائرياً، علينا محاسبته ـ تقييمه من موقع فرنسيته، عندها تكفي الإشارة، إلى «أنّ تربيته الفرنسية المحض في الجزائر (الموصوفة وصفاً حسناً في سيرته التي وضعها هربرت لوتمان) لم تقف حائلاً دون إنتاجه تقريراً مشهوراً قبل الحرب عن بؤس المكان الذي يسبب معظمه الاستعمار الفرنسي»[2].

وهذا بمثابة اختراق، لا يمكن إلّا الاعتراف بمستواه التحرري الهائل، لكي يَنْفُذَ فرنسيٌ يعيش تحت حماية جيشه في الخارج، من براثن الترسانة الأيديولوجية لعالمه الغربي؛ حتى وإن كانت روايته مُفْعَمة بنفس إمبريالي، فهذا لا يعطينا حقّ القول، بأنه إمبرياليٌّ، أمام مشهد توتره وتلاطمه الإبداعي بين ما تربى وأنشئ عليه، وما أراد أن يكون عليه، لكنه في الحالتين هو مواطن من فرنسا المستعمِرة للجزائر، ولن يصل تجرده في مؤازرة القضية الجزائرية إلى درجة تجعله جزائرياً، فالمثقف الفرنسي هو قبل ذلك، مواطن فرنسي، حتى وإن أدرك في ثقافته مأساة مواطنيته[3]، سيبقى رغماً عنه مشدوداً إلى ما أوقع «كامو» في مطبّ الانحياز إلى هوية فرنسية قال عنها، هو بنفسه، إنها تسبّب بؤساً عانى هو من معاناة المكان الذي يعيش تحت حراب الاستعمار.

إنّ نزعة كامو التشاؤمية مردها بالتأكيد حسّه المرهف من اللاعدل واللامساواة التي تحيا تحت ظلّها هويته الفرنسية في الجزائر، بالإضافة إلى ما تسبَّب به صراعه النفسي الناجم عن رغبته في الخروج من جلده الأبيض، من دون أن يستطيع تحقيق أمنيته في إزالة ما لا يقدر على إزالته من ترسُّباتٍ متجذرةٍ في تربيةٍ تقليديةٍ، اتسمت بها مكوِّنات

---

(1) إنّ من يتابع سير الأحداث في رواية الغريب لـ «ألبير كامو»، لا يستوقفه طابعها السردي، أمام طغيان الحس التشاؤمي، إزاء علاقة الكاتب لا مع العرب فحسب، بل مع كل ما يحيط به، فلا فرنسيته الأم أركنته إلى دفء الهوية، ولا حضن أمّه الحقيقية التي أنجبته، عوضّته عما يشعر به من آلام، حيال اللامعنى في كل ما يعتبره الناس ذات معنى، وهذا ما ظهر بشكل جلي في الفصل الذي تكلم فيه عمّا يعتمر مشاعره خلال تحضيرات دفن جثّة أمه، إذ قال «حين كان يتحدث عنها [الشيخ] كان يدعوها «أمك المسكينة» ولقد عبّر عن افتراضه بأنني لا بدّ أن أكون تعيساً جداً منذ أن ماتت أمي، فلم أجب شيئاً». نقلاً عن رواية الغريب، ألبير كامو، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب، بيروت، 1990، ص 42.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 234.

(3) إنّ صيغة مخاطبة الآخر «العربي» بمثل هكذا عبارات في الرواية (العربيين تقهقراً فجأة... ص 52، لم أكف عن النظر إلى العربي...، فلم يتحرك العربي... سحب العربي سكينه ص 54، فقلت إني قتلت عربياً ص66، الخ...، أظهرت كامو غريباً عن العالم العربي، أو في أسوأ الأحوال، هم الغرباء عن عالمه الذي لا هوية له، فلا فرنسيته أراحته، ولا أوروبيته خفّفت من ألم معرفته «بأن الحياة ليست جديرة بأن تُعاش...، لم يكن ثمة ما هو أشدّ وضوحاً من ذلك، فقد كنت دائماً أنا الذي سيموت، سواء كان ذلك الآن أم بعد عشرين عاماً». كامو، الغريب، المصدر السابق، ص 98.

النشء في كل الأمكنة، وعند كل الشخصيات الإنسانية، أكان روائياً، سياسياً أو مواطناً عادياً.

إلّا أن الروائي يختلف عن السياسي بصراحة تعبيره عمّا يعتمر في نفسه من توتر صراعي بين الموجود في رأسه، وما هو موجود خارجه، بين ما تعلمه عن هذا الخارج، وما رآه وأدركه هو في الخارج، بين حقيقة ما عاينه من أحداث على أرض الواقع، وما تعيَّن في تصوراته المسبقة عن ذاك الواقع، فبين رغبته في أن يكون ما لا يقدر على أن يكونه، وكينونة وجوده الناقص بما لا يسمح بتحقيق رغباته النقيّة، ثمة مساحة، يتأرجح فيها الروائيُّ، بين علائق هذه «البينيات»، ليبدع رواية ممتعة، لأنها تحكي لسان حال كل واحد منا، لأنها تُفصح عما يختلج في النفس البشرية من انفصام إنساني لا مرضيّ؛ وهذا ما ضُبط به الاتهام السياسي لـ كامو، عندما أشار إليه سعيد، بـ«هوذا إذن رجل أخلاقي في موقف لاأخلاقي»[1]. فبينما تنجرف أحاسيس الروائي وتفكراته إلى أماكن إنسانية ذات نزعة كونية، يُستَلب السياسي إلى «هَمّ» إنجاح خطته، وينهمك بمقتضيات تقرير ما يجب تقريره على التوّ، لكي ينتصر بنتيجة انهمامه بربحية، أو لكي يحصد ثمرة أعماله التي تشكل معياراً للذكاء السياسي.

إنّ السعي لتمييز الروائي كمثقف، عن السياسي كإداري، لا يرمي إلى طمس انتماء الاثنين في فضاء الجغرافيا الأيديولوجية الواحدة للغرب، إنما إلى فصل تواشجات العلاقة المُلتبسة بين مبتغيات السياسي وهموم المثقف، وذلك كي لا يتقلص الغرب في لغتنا كما تقلّص الشرق في لغتهم، ولكي لا نقع في ما وقعت به شموليتهم التي قد تحملنا على إطلاق أحكام «عليهم»، شبيهة بأحكامهم «علينا»، لا بدّ من التدقيق أكثر في تفاصيل المشهد العمومي لغرب قد يُستَنْبَش من تعدديته، اختلافاتهم، بقدر ما يُستَنْتَج من واحديته، تقاطعاتهم؛ فهذا كله رهن منطلقاتنا/ مرتكزاتنا التحليلية، أنّه برسم الفرضية المُعتمدة في البحث عمّا نعتقده في الآخر، والمقاربة المعقولة في تحليل مثل هذه الأعمال المفعمة بالشيء ونقيضه، تتطلب منّا حذراً كبيراً، وانتباهاً أكبر من أن نُستلب إلى ما تمليه علينا توكيدات الفرضية المعمول بها.

في حين، أنّ الافتراض يجب أن يبقى احتمالياً موجِّهاً لصيرورة بحث، عليه أن يُترَك في مجرى انسيابه إلى ما لا يتقولب فيه الغرب من أوله إلى آخره في إمبريالية، وظيفتها تأكيد فرضية تمركز الغرب في جغرافية العقل العمومي، إزاء مركزية أخرى رفضها سعيد، رفضه لمبدأ التمركز، سواءٌ كان في الشرق أم في الغرب، بيد أن سياق ردّه على

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 234.

مركزيتهم، أقحمه رغماً عنه، في موقع، لن يكفي رفضه/ دحضه بالقول، إنما بالخروج والانقلاب على منطق الردّ التقليدي نفسه الذي يُجبر صاحبه على أشياء مكروهة، رغماً عنه، مُسنداً على تمركز، له استتباعاته في وجهة مكتملة لمحاججة الآخر، وبالفعل «كلُّ مركزيّةٍ إنما تؤدي مرغمة إلى أمرين: مرض «الأنا» وانغلاقه وتعاجزه عن الغيرية والتعدّد، من جهة، ثمّ تمثل الحوار مع المختلف على أنّه ضرب من النزاع الحدودي بين الأغيار والمخالفين والمعارضين، بوصفه نزاعاً طبيعياً ولا حقيقياً حول «البقاء»[1]، وللحيطة من أن يتحول كل نقاش إلى ردّ منفعلٍ بالدفاع عن حدود انتمائه إلى هوية مركزية، على البحاثة أن يدركوا بأنّ الخاص أو المبدع هو «مبدأ فهم أو قدرة على إدراك علاقات ذهنية أو عينية، وفقاً لضرب ما من الضرورة»[2]، بحسب التعبير «الفوكوي» (نسبة إلى فوكو)، لما يسميه «مجموع القواعد التي يعتبرها كشروط إمكان»، على الباحث ألّا ينسى بأنه متورط في انتماء لا يقوى على الانسلاخ عنه، مهما ادّعى من تجرّد، ومهما زعم من موضوعية، فمزاعمه قد تشرعن التمترس وراء ادعاءاته بموضوعية لا توجد، إن لم نعترف بأسبقية ذاتنا المحشوّة بكمٍّ من مداخلات لا نقوى على صدِّها أو رفضها بالمطلق، ولا إرادة لنا عليها، لأنها ليست من صنيع ذاتنا المجردة، فلسنا نحن من أدخلها وفبركها، إنها من صنع العقل اليومي أو العمومي.

وفي هذا السياق، يرد سعيد بالجملة على ثقافة الغرب العامة، متسلحاً بجزء من مزاعم ثقافتهم الخاصة، من دون أن يُظهِّر الوجه الآخر التحرري في ثقافتهم من وشائج الترسانة الإمبريالية لثقافتهم، فلكي نقطع الطريق أمام الحكم على أحكامنا بأنها بعيدة كلّ البعد عن الموضوعية، علينا الاعتراف بشيء من علائق ذاتية سعيد العربي، علينا الإقرار بحضورها في بحثه الأكاديمي، ويمكن استحضارها واستنباشها، تماماً مثلما استنبش هو علائق ثقافة إمبريالية من رواية «كامو» الفرنسي، فسعيد خاضع بالضرورة إلى ما خضع إليه «كامو» بعقله اليومي من ضرورات بنيوية، أمدته بالقدرة على الردّ عبر سجال تقييمي لأعمال «الغير».

أما إذا كان «العقل اليومي إنما هو عمومي، من حيث هو في جوهره قدرة على التفكير العلني في وجهه محكمة من القراء الذين يملكون حقّ قراءته والردّ عليه ومناظرته

---

(1) فتحي المسكيني، جغرافية العقل اليومي، مجلة دراسات عربية، تصدر شهرياً عن دار الطليعة، بيروت، العدد 5/ 6 آذار ـ نيسان، 1996، ص 66.

(2) المسكيني، جغرافية العقل اليومي، المصدر نفسه، ص 57.

ومراقبته، لكنه أيضاً إنّ هذا العقل من وجهة ما هو خاص هو عمومي بالضرورة ذاتها، وذلك أن الخصوصية إنما تُفهم ههنا على أنها ضرب من الاستعمال الخاص لما هو عمومي»[1]، عندها، لن يُعدّ اكتشافاً مذهلاً، ولا يُعتبر ممسكاً ثقافياً ـ أيديولوجياً على «أعمال كامو بوصفها تشخيصاً متحولاً حواضرياً للمعضلة الاستعمارية [بحسب سعيد الذي استطرد قائلاً]؛ فهذه الأعمال تمثل المستعمِرين المستوطنين وهم يكتبون لجمهور فرنسي يرتبط تاريخه الشخصي ارتباطاً لا فكاك منه بهذه الدائرة الجنوبية من فرنسا <أي الجزائر> »[2].

من الصحيح أنّ أعمال كامو مكتوبة بلغة وذهنية لم يغب عنها القارئ الفرنسي أبداً، وهي أيضاً ليست مختبئة بين طيات عفّة ثوب الثقافة الأفلاطونية، ولا هي متخفية وراء أحجية الكلام عن عالم ميتافيزيقي، فأعمال «كامو» شديدة التعيين إلى درجة يخال معها القارئ الفرنسي أنّه يعيش الحدث، كما لو أنّه في قلب أحداث يحتمل حصولها في مواطن الأصلانيين، لا لأن الأصلانيين هم كذلك يعيشون، بل لأن صورتهم الغرائبية في مخيال الغربي تحتمل المشاهد «الحكواتية» المسلية والممتعة التي أضفى عليها «كامو من نسيج الخيال، حبكة مشهدية دمغها بأسلوبه الرائع في إظهار صورة الجزائريين، كما لو أنّها مطابقة لواقع الجزائريين، بيد أن إضافاته المشروطة بضرورات الإمكان، لم تصل إلى حدّ اختلاق ما ليس موجوداً بالمطلق في روايته «الغريب».

وعلى الرغم من ذلك، يمكننا تأويل الكثير من المشاهد المأساوية في روايته، على أنها دعوة صادقة لإزالة أسباب البؤس الذي يسببه الاستعمار الفرنسي، تماشياً مع ما قاله صراحة هو بنفسه، في تقريره المباشر قبل الحرب.

فلا يجوز أن تُقيَّم فحوى أعمال الروائي بنفس معايير تقييمنا لتقرير أو برنامج سياسي، وإلّا لحكمنا على أعمال «نجيب محفوظ» و«غابريال غارسيا ماركيز» الروائية بوصفها روايات بائسة لتأثرها بعدوى الثقافة الإمبريالية، حينما نقلوا الصورة البائسة لشعوبهم بأسلوب ساخر من التقاليد والمفاهيم الرثّة في مجتمعاتهم الأصلانية؛ على كل حال، لم يسلم معظم هؤلاء المبدعين الأصلانيين، وبالأخص محفوظ من طعن سكين رجل أصولي ـ إسلامي (تراثوي) بدافع حراسة العقيدة من تدنيسات كفره المستورد من الثقافة الغربية.

---

(1) المسكيني، جغرافية العقل اليومي،المصدر نفسه، ص 60.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 243.

الانتماء إلى الـ «نحن» يستدعي عداوة الـ «هم»

إنّ التعبئة الأيديولوجية الصارمة للأصولية الإسلامية، قد أوصلت رجالاتها إلى درجة من الاستلاب، ما تسبب بما أقدم عليه رجل عامي بسيط، من ارتكاب جرم فظيع بحقّ مبدع كبير، وفي ظنّه أنّه أبلى بلاءً حسناً، أو أنّه قام بالعمل الصحيح لدرء الأخطار الآتية «منهم»، و«الهُمْ» هي ساحة تلاعب واختلاقات، مثلما هي ضمير أمّة خارج حدود جغرافية «النحن» هذه الساعية دوماً إلى تنقية «نحنها» من تعكيرات «هم» من أزمات ـ«نا» الوافدة «إلينا» «منهم»؛ ولأن لا مجتمع بدون أزمة، فالـ«هم» حاضرة ما دامت الأزمة حاضرة، ولا تغيب إلّا بغياب العقل اليومي للجماعات المتأطرة فيما بينها باستعداء الـ«هم»، وليس بتآلف الـ«نحن» المعرَّضة دوماً لخلاف هو من طبيعة افتراق الـ«أنا» عن «النحن»، هو من طبيعة خروج الفرد وانقلابه على الجماعة، وما يبقي الجماعة مجتمعة، هو منفذ الـ «هم» كمتنفس ضروري لإحياء النفس التآزري بين أفراد يشتركون بلسان واحد أو ديانة موحّدة، وما شابه من تمييزات عنصرية تحتاج إلى مكبّ لنفاياتها اللاأخلاقية الموجودة حتماً خارج حدود أخلاقها الموسوسة بفساد الـ«هم».

«فالنحن» هي موطن النقاء، إنها مكمن الصحّ في المعتقدات الأيديولوجية للجماعات، أمّا الخطأ، فهو طارئ ـ مستجد ودخيل عليها من عوالم نائية عن عالمها الممتلئ والمكتمل بما فيه؛ من هذه المنطلقات، يمكننا فهم علّة الموقف الغربي من الشرق، تمثلاً بـ«نحنهم» إزاء «نحننا» غير المتشكلة على النحو الذي انتظم فيه تشكلهم في أمّة احتاجت إلى ما آل إليه استشراقهم التقليدي، من توحُّدٍ في رأي، استوجب توحيد الموقف من الآخر، على الوجه الذي يُستفاد منه لإحياء عظمة أمتهم، فكان ما «كانته» و«صارته» ثقافتهم.

لربما كان الموقف الدفاعي لـ «سعيد» عن ثقافته العربية متوطناً بالـ « نحن»، حين ساق كلامه عن الثقافة الأوروبية كلها بـ«كأنما بدأ أعضاء الثقافات الأوروبية المسيطرة الآن ـ بعد أن كانوا لقرون عديدة قد فهموا الإمبراطورية كحقيقة من حقائق المصير القومي تُستَبْده [من بديهي] أو يُحتفى بها وتعزّز وتطوّر وتحسَّن ـ ينظرون إلى الخارج بريبة وتشوّش بشر أصيبوا بالدهشة، بل ربما بالصدمة أيضاً، بسبب ما رأوْه. لقد استوردت النصوص الثقافية الأجنبي إلى أوروبا بطرق تحمل بشكل ناصع الجلاء سمة المشروع الإمبريالي»[1].

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 248

لم يتجنب سعيد ههنا، أو لم يستطع الحؤول دون مخاطبة الغرب إلّا بصيغة الجمع، وعبارات مثل «كانوا» و«ينظرون» تتبطن نَفَساً اشتمالياً تقليصياً لثقافات، هي برأينا ليست واحدة في تعدادها وتنوعها الثري، فأوقع نفسه بما انتقده هو فيهم، من أجل الاتّساق مع ما هو غالب في خطوطه العامة على ثقافتهم العصيّة بتذررها ومغايرتها على الاختزال في «مفهوم «الهُم»، هذا بوصفه خطاطة فينومينولوجية للعقل اليومي بالمعنى «الهايدغري» كما كشف عنه في كتاب الوجود والزمان، والعقل اليومي ليس شخصاً، ولا هو طرف بعينه، غير أن ذلك مكمن الخطورة فيه ومربض اللبس، أنّه لا أحد، ورغم ذلك هو قد فكّر بدلاً عنّا سلفاً أنّه لا أحد منا، لكنه كلنا عندما نفكر في ضمير الغائب. إنّه «هو» أو «هم» جميعاً، وذلك لأن خاصيته الأولى إنما هي كونه «عمومياً»[1].

لسنا ممَّن يفرق بشكل قاطع بين العقل اليومي بفضائه العمومي، عن العقل الفلسفي بخصوصية استشرافه المستقبل، سواءٌ أكان توقعاً، أم دعوة إلى تجاوز عموميات العقل اليومي، لأن الخاصّ مُنبث في منبته بالعام، وإلّا ما كان ليبدع ابن سينا ـ الفارابي والخوارزمي وغيرهم الكثيرون، فيما لو لم يحتضنهم العقل اليومي، ويحمهم من عموميات التفكير السائد آنذاك، ولما سُمح لـ«ماركس» و«فرويد» وغيرهما، بأنْ يجاهروا بجديدهم المشاكس، لو لم يحصّنهم العقل اليومي بحرية ما بعد الثورة الفرنسية، لكنْ، وعلى الرغم من ذلك، يبقى ثمة فرق واضح وأكيد بين تفكّر العامة، وتفكّر الخاصة، واكتشافه لا يحتاج إلى ذكاء لتحديد الفوارق بين ما رمى إليه ماركس في فلسفته مثلاً، وما فهمه الماركسيون التقليديون (المحازبون) من فلسفته نفسها، وقسْ على ذلك.

من هنا، كان على سعيد أن يحتاط أكثر من أن يُؤوَّل على محمل آخر مختلف عمّا أراده خلال نقده الاستشراق، أو خلال تقييمه الثقافة الغربية، وهذا ما كان يستوجب دقّة في اختيار التعبير المناسب، كي لا يتحمل هو مسؤولية التحامل غير العلمي على الغرب كلّه، وكي يتجنب اشتمال الغرب وتقليصه بتعميمات الـ«هم» هذه، التي كرّس سعيد جلّ وقته لمواجهة تقليصاتها لنا «نحن» الشرقيين عموماً، والعرب خصوصاً.

إنّ مقاومة ثقافة الإمبريالية قد حصلت بالتزامن، أو عقب مقاومة الاستعمار الغربي، من دون أن يعني هذا، عدم وجود جيوب مقاومة ثقافية للأصلانيين، هنا وهناك، كانت قد شكلت قبل ذلك إرهاصات[2] أولية لنمو النزعات الرافضة عندنا، كتلك

(1) المسكيني، جغرافية العقل اليومي، المصدر السابق، ص 55 - 58.

(2) نشير هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى ما أدركه الشيخ العلامة محمد عبده في حينه، من أن المعرفة المرافقة للغلبة السياسية، لا بدّ من أن تقود أيضاً إلى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين ما لم

التي تكفلت بالردِّ على حججهم ومزاعمهم لما يُقال «عنا»، بحجج مماثلة للقول «عنهم» أشياء لا تليق بعنفوان تفوقهم المجروح من جرّاء مقاومة المتخلفين وممانعتهم للوصاية التي «شرعنها» الرجل الأبيض لنفسه، بدعوى ثقافية فرضت على مثقفي البلدان المستَعمَرة التصدي لها على قدم وساق بموازاة الرفض الشعبي العارم لوجود الأجنبي على أراضيه. إلَّا أن مجابهة ثقافة الإمبريالية تأثرت إلى حدٍّ كبير بمجريات الصدام الميداني بين جيوش الاستعمار الغربي من جهة، وتحرُّريّي العالم الثالث الذين لم يقتصر وجودهم على العالم الثالث، بعدما تنادت على مسمعنا أصوات أممية في الغرب نفسه للنضال ضدّ احتكارات الإمبريالية العالمية واستغلالها لا لخيرات العالم المتأخر فحسب، بل لاستغلالها الاجتماعي في موطنها، حينما تعدى أذاها ليطال فئات وطبقات اجتماعية في الغرب نفسه.

وفي هذا السياق، ونظراً لوجود أصوات ثقافية معارضة للإمبريالية في الغرب، كنّا نفضل عنونة الدراسة القيّمة لسعيد «بثقافة الإمبريالية»، بدلاً من «الثقافة والإمبريالية»، خصوصاً وإنّ مناهضة ثقافة الإمبريالية في أوساطنا الثقافية، لم تنحُ منحىً مستقلاً بعد، عن وشائج نقدها المنهجي المُستعار من عديد المفكرين والفلاسفة الغربيين.

فالثقافة الغربية اتسمت بحركية التحول والانتقال من، . . . إلى. . . ، بما لا يمكن وصمها بعار الإمبريالية من أولها إلى آخرها، وإن حافظت متغيراتها على ثبات تموضعها النسبي في غرب لم يتخلَ بعد عن تأنسنه في هوية، ستستدعي سمات مبرراتها حتماً، لكي تتوجد، ومع ذلك، نجد العديد من المفكرين اللامعين عندهم، قد خرجوا عن صمتهم، عندما ناصروا قضايا الشعوب المقهورة، وهذا يُعتبر بمثابة ارتداد على انتمائهم إلى هوية، لم تمنع الفيلسوف الفرنسي «سارتر» من الاشتراك في المظاهرات المنددة باستعمار فرنسا للجزائر، والسبب برأينا، لا يقتصر فقط على تداعيات المواجهة الدموية والشرسة للمقاومة الجزائرية على سيكولوجيا الشعب الفرنسي، وإن «تركت المقاومة آثاراً عميقةً على سياسات البيض ووجهات نظرهم»[1]، بل أيضاً، لامتلاك الثقافة الغربية ميكانزمات تحوُّل ذاتي ـ داخلي، استجاب بدوره، لنداء التعقل الأخلاقي ضدّ عقل الإمبريالية وقوتها اللاأخلاقية حيال الشعوب الضعيفة.

= تواجه باحتواء معرفي مقابل، وتصدٍ عقلاني لفرضيات الخطاب المضاد في آنٍ واحد. نقلاً عن كتاب الاستشراق في الفكر العربي، د. محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص 18.

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 257

إنّ اعترافنا بهذا الأمر، لا ينتقص من قيمة نضال الشعوب الأصلانية المقهورة، ولا من قيمة ما سعى إليه المثقفون الأصلانيون، خلال محاولاتهم صدّ النزعات الانفعالية الناجمة عن إحساس مفعم بنقمة وعدوانية رفضت ثقافة الغرب، رفضها لإمبرياليته المجحفة بحقهم كبشر متساوين، نقول محاولات قام بها مثقفو العالم الثالث، لأنها لم ترتق مساعيهم ولم تتكلّل بعد، في بناء مشروع ثقافي نهضوي قادر على أن يدمل جراح مضاعفات الاستعمار من جهة، ومخلّفات تراثنا القديم، من جهة ثانية. حيث لم يتقدم مثقفونا بمشروع صريح، فيه ما يوائم الشرخ الحاصل بين التراث والعصرنة، بين القديم والجديد، بين أسباب تطور الشرق القديم وتخلفه الحديث، ومسببات تخلف الغرب القديم وتطوره الحديث، وهنا يرى سعيد، أن «المأساة الجزئية للمقاومة إنما ينبغي أن تعمل إلى حدٍّ ما من أجل استعادة أشكال أسستها ثقافة الامبراطورية من قبلُ، أو على الأقل أثرّت عليها أو تسللت إليها»[1]، وهذا ما يدل، على أن ثقافتنا نحن العرب على الأقل، ما زالت في طور التأثر والانفعال، إما برفض، وإما بقبول ما قالوه «عنا»، إذ لم نرتقِ بعد إلى مستوى القراءة الهادئة، لتنقيح سيئ الاستشراق من جيِّده، لأننا ما زلنا نعيش تبعات مرحلة استعمارية انقضت بأشكالها السافرة، إلّا أنها بقيت حيّة - حاضرة في الاملاءات المضمرة والمنبثّة في مضامين العلاقة غير المتكافئة بين قوتهم وضعفنا، وهذا هو الوجه الآخر لإمبريالية متخفية في شكل الاستقبال الرسمي لرؤساء دولنا التابعة إلى الغرب، لكنها جلية وواضحة فيما لو أفصِح عن مضمون المباحثات المتلفزة لنا «نحن»، لكي نصدِّق ما يُراد لنا أن نصدقه من استقلال هشّ، لأنه مقيد دوماً بشروط حسن تنفيذنا لاتفاقية «الغات»، وصندوق النقد الدولي، وما إلى هنالك من مقررات دولية، المأخذ عليها، ليس بسبب استبعادنا عن المشاركة في صياغتها، إنما في تقريرها وفرضها لما يتعارض والمصالح التنموية لبلداننا الضعيفة، وهذا ما ضاعف من حدّة المشاكل البنيوية في العالم الثالث، بعدما خرج منهكاً من مرحلة استعمارية، انقضت لصالح مرحلة إمبريالية أخبث من سابقتها، لضمور وجهها في وجهنا، لاختباء مضامين هيمنتها علينا في أشكال استقلالنا الصوري عنهم.

لهذا، لا نوافق على افتراض سعيد هذا، القائل: «يحمل كتّاب العالم الثالث في مرحلة ما بعد الإمبريالية ماضيهم في أعماقهم - ندوباً لجراح مذلّة، وتحريضاً على <خلق> ممارسات مختلفة، ورؤى للماضي تملك الطاقة على التنقيح وتنزع نحو مستقبل ما بعد استعماري»[2]، لأن العالم الثالث وكتّابه ما زالوا يعيشون على فتات

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 268

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 270.

الكرم الإمبريالي، سواء أكان من الناحية الاقتصادية أم السياسية. أمّا الثقافة، وإن كانت ليست بمنأى عمّا يدور ويجري في اقتصادنا المرتبط بمصالح تصريف إنتاج الشركات والمصانع الغربية، كما سياستنا المشطورة بين الهمّ الديني والهموم الدنيوية في حياة الناس، غير أن طبيعة الثقافة لها تسريباتها إلى ما قد يمكّنها من الحصول على شيء من الاستقلال النسبي، أو من امتلاك هامش معرفي خاص بتمردها ومشاكستها للمستتب في التقليد الاجتماعي عند الجماهير.

فبقدر ما تعبّر الثقافة عن الواقع المأساوي في حياة الشعوب، تعبّر هي أيضاً عن حاجة الشعوب للخروج من مآسيها ومآزقها الناجمة عن أسباب، تتحدّد في تعيينها قدرة الثقافة على صوغ مقترحات حلّ للمستقبل، فثقافة كتّاب العالم الثالث مُثقلة بتبعات الأثر الإمبريالي على وعي، يروم إلى التخلص مما لا يستطيع التخلص منه، إلّا إذا اعترف مثقفونا بحقيقة انشطارهم اللاإرادي بين مصدرين معرفيين، الموروث الشرقي، والمكتسب الغربي، بين مضاعفات الحكم الاستكباري للاستعمار، ومخلفات منهجياته وتقنياته المعرفية والتطبيقية التي لم يتسنَّ لنا الحصول عليها من ذي قبل، والنموذج الأمثل على ما ذكرناه، ما ساقه أدونيس في قوله: «إنّ أوروبا لم تعد، بالنسبة إلينا نحن هذه الشعوب «المتخلفة» «الجاهلة» «الفقيرة» أكثر من جيفة متمدنة»[1]، فالعبارة الأخيرة، تشير إلى أن ثمة تناقضاً يعيشه المثقف العربي، وهذا واضح وضوح رغبته في المواءمة بين ما تمثّله الجيفة من خواء روحاني من جهة، وما تتزين به مدنية خالية من الحسّ الإنساني لعطف أهدرته المصالح، ورومانسية أعمتها الآلة من جهة ثانية، فمعظم مثقفي البلدان الأصلانية يتطلعون إلى مدنيَّة الغرب بعين حاسدة ومتشوقة في الوقت عينه إلى أن تتروحن مادية الغرب، وتتمديَن روحانية الشرق، من خلال تصور رؤيَويّ مبني على الاعتقاد بوجود ثنائية (شرق روحاني ـ غرب مادي)، وهذا ما جعل مقاومة الاستعمار ترتكن ثقافياً على استعارات واقتباسات تنويرية محمولة في الوجه الآخر للاستعمار، كتلك التي «زحلقت» ماركس بقشرة تبريراته للفوائد الناجمة عن سيطرة الإمبراطورية الإنكليزية على الهند.

فإذا كان صحيحاً ما نُسب إلى الغرب المتنور في بعض نزعاتنا التحررية التي تمثلت باليقظة القومية الناشئة بفعل الصدمة والاحتكاك الحضاري بين المستعمِر والمستعمَر، إلّا أن الأصحّ، هو النظر إلى احتياجاتنا الداخلية من باب الاعتبارات الذاتية، كتلك التي أملتها العوامل الداخلية لنمو التيار القومي في العالم العربي. وإذا كان «نمو المؤسسات السياسية في البلاد العربية إنّما يستند إلى خلفية أوروبية جاءت مع

---

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1991 ص 137.

الاستعمار أو الحماية أو الانتداب، أو جاءت من النظرة المثالية التي ينظر المثقفون العرب من خلالها إلى البرلمانين الفرنسي والإنكليزي»[1]، كما يقول «لويس يونغ»، إلّا أنّه لا يمكن ردّ تكويننا الثقافي أو السياسي إبان مواجهة الاستعمار، إلى ما جاء به الاستعمار فقط، باعتبار أن الفكرة القومية طارئة ومستجدة على حياة الشعوب العربية، لأن في التاريخ العربي البعيد والقريب حشداً هائلاً من الشواهد على محورية النزعة القومية تاريخياً عند الشعوب العربية، وخير مثال على ذلك، هو أنّ تجاذباتهم السياسية وصراعاتهم الاجتماعية المترامية في التاريخ، كانت قد وصلت إلى حدّ، يكاد يجوز معه القول، إنّ تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، هو تاريخ من الصراع والتنابذ حول الهوية القومية، وحتى لا نستطرد في تفسير ما لا ضرورة إلى شرحه في هذه المسألة الحساسة، نبني على فرضية كمون النزعة القومية في التراث، ومن ثمّ يقظتها إلى ما آلت إليه نهضة التيار القومي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من دون المقارنة بين مراحل وحقب تاريخية مختلفة، لا تتشابه ولا تتماثل فيها ظروف نشأة النزعة القومية عند الأجداد، مع ظروف يقظتها مجدداً عند الأحفاد.

التزمّت القومي يعرقل التحديث الاجتماعي

إنّ التيارات القومية العربية المعاصرة، لم تستق وعيها القومي من الفكر الغربي فقط، رغم تأثرها بأطره وتنظيماته، وببعض اشتقاقاته التي كان لوقعها الأثر السيئ على أدعيائها المُحدثين الذين استثاروا وعياً قومياً كان كامناً في الأصل، من خلال لغة غربية غير متوازنة أو منسجمة مع الأصل العربي، فتفرقت أحزابنا القومية شيعاً متصارعة حول مدى ملاءمة تراثنا العربي لتحديث المجتمع العربي، أو حول مستوى الاستعارة المطلوبة من الفكر الغربي، وبأحسن الأحوال حول أولوية «الأخذ»، أبتراثنا المزدهر كما كان؟، أم بفكرهم المتطور كما صار؟.

إنّ مزاوجة قوميتنا التراثية بقوميتهم العصرية، وعلى أهميتها، لم تستطع تجنب إسقاطات فكرية، تسرعت في المواءمة بين مصدرين معرفيين مغايرين، فالمزاوجة تتطلب من صاحبها ـ فاعلها التأني في دراسة العوامل التي تحتاجها المواجهة العصرية من تسوية ضرورية بين تراثنا القديم، وفكرهم الحديث، لا أن يُستدعى من التراث، غيرية مجابهته وانتصاراته على الغرب القديم، فالتيارات القومية العربية المعاصرة استُلِبت تماماً إلى هوية تراثها، وإلى إنجازات الفتوحات العربية القديمة، على الرغم من أنها تطعّمت بأشكال من

---

(1) لويس يونغ، العرب وأوروبا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 200.

التنظيم الغربي الحديث، إلّا أنها بقيت مشدودة إلى كوابح قومية قبلية متخلفة عمّا يجعلها وعياً قومياً معاصراً على قدر التحدي، ونستعير هنا من «فانون» كلمة كان قد استشهد بها سعيد أكثر من مرة: «ما لم يتم بطريقة ما تحويل الوعي القومي في لحظة انتصاره إلى وعي اجتماعي، فإنّ المستقبل لن يأتي بالتحرير بل بامتداد للإمبريالية»[1]، وهكذا، فشلت التيارات القومية العربية في تحويل الوعي القومي إلى وعي اجتماعي، لا لأنها لا ترغب في ذلك، بل لأن الوعي القومي متعثّر عندنا بعلّة بنيوية تقلّدُ الآخر بصورة عمياء، ولا تتمثل بفحوى الهدف من الأيديولوجيا في السياسة، وكما قال «طاغور» عام 1920 حين حذّر «المهاتما غاندي» من العواقب الوخيمة المترتبة على تقسيم باكستان الإسلامية عن الهند الهندوسية، (كما توقع هو بالضبط)، إذا ما استمرت التعبئة ضد الاستعمار البريطاني تنهل من عصبة النزعة القومية «إنّ القومية، تميل إلى خلق مشاعر من الاستبعاد والتفريق المستندين إلى الخلافات لا إلى الأمور الجامعة، ورأى أنّ اللاعنف المنظم الانفعالي المستند إلى الرموز الدينية سيفرّق هو أيضاً وسينشر بذور العنف في الهند»[2].

وحتى الغرب نفسه عانى كثيراً من تداعيات نزعته القومية عليه، دماراً وقتلاً للملايين في الحرب العالمية الثانية، فكان هذا ثمناً باهظاً لانقلاب القومية الألمانية حزباً نازياً، وتحولها في إيطاليا تياراً فاشياً دفع بالأمور إلى هاوية الدمار الشامل، فأوروبا اليوم مبنية على جثث حروب دامية، إلّا أنّ جماجمها بقيت درساً للاعتبار التاريخي بما يجب أن يَعتبِرِ به الآخرون لضبط نزعاتهم، ولكي لا تفلت القومية من عقال التعقل في التعامل مع «الآخر»، ومع «الأنا» خصوصاً بعدما برهنت التجربة المأساوية في وجه من وجوه الفكر القومي، أنّ السحر قد ينقلب على الساحر، في حال لم يرفق اشتعال النزعة القومية دوماً، بمطفأة الانفتاح الأممي على معارف الوعي الاجتماعي للبشرية جمعاء.

ما يعني ضرورة استخدام الفكر القومي من أجل نهضة الواقع الاجتماعي، بشكل وظائفي، لا أن يُستخدَم الواقع الاجتماعي في سبيل إحقاق الوعي أو الفكر القومي، فبغضّ النظر عمّا إذا كان رأي سعيد من «أنّ ثمة شعوراً بعدم الارتياح في جميع المواقف بإزاء حصول المجتمعات غير الغربية على الاستقلال القومي الذي يعتبر غريباً على روحية قيمها الجمعية الخاصة. ومن هنا الإصرار المتكرر < في تلك المواقف > على الأصل الغربي للفلسفات القومية هي لذلك غير ملائمة للعرب أو...»[3].

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 323 .

(2) حوار شامل مع إقبال أحمد، مصدر سابق، ص61.

(3) سعيد الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 274 ـ 275.

أكان هذا صحيحاً أم لا، نعتقد بأنّ الانتفاع من تجربة الفكر الغربي، تملي على القوميين الأصلانيين التيقظ مجدداً من أن يتجوهروا في قوميتهم بشكل مطلق، عليهم الابتعاد عن تقليد ما كلف البشرية حرباً عالمية ثانية، وعليهم أيضاً التمثُّل بفوائدها، تركاً لمساوئها المجرَّبة، بكيفية ذرائعية لمواجهة تحديات جديدة، تُفضي خصوصيتها إلى توليف فكر قومي من نوع جديد، لا يقطع مع ما هو ضروري في التراث، ولا يتنكر لما هو نافع في فكر «الغير»، بعيداً عن الحس الانتقامي؛ وبحسب هشام شرابي الذي اعتبر في معرض قياسه بين الحضارة العربية والحضارة اليابانية، «لم تكن اليقظة العربية التي سعت إلى إحراز الانبعاث الثقافي وإلى التحديث قادرة على خلق التوازن أو على رسم الحدود الدقيقة التي استطاع اليابانيون رسمها، أي أنها لم تستطع بغية المحافظة على القيم التقليدية وتبني الوسائل العلمية، أن تتجنّب التناقضات المتأصلة في هذا النمط من المسعى»[1].

فالاستقلال الوطني هو أول الغيث، لن يكتمل ما لم يُرفق ببرنامج نهضوي لمعالجة ذيول الاستعمار وآثاره من خلال برنامج إصلاحي، بغية استدراك ما فاتنا، بعيداً عن ردات الفعل، أو الانفعال الذي يصب دوماً في مصلحة إمبريالية تريد لنا المراوحة والبقاء حيث نحن، في دائرة الحلقة المفرغة للانتقام من عداوة «آخر»، يعوضنا وجوده، عن مكافحة عداوة «أنفسنا»، عندها تُلقى تبعات تخلفنا على آخر يستأنس هو بضياعنا في «تيه» العداوة إلى مُختَلقات واستيهامات، لا تساعدنا على تحديد أولويات وجهة العمل التحديثي الصحيح والمُثمر.

تحتشد في كتاب سعيد «الثقافة والإمبريالية» أمثلة صارخة على انتماء معظم مثقفي الغرب إلى النمط الإمبريالي، حتى تكاد أن تنسى من كثرة الأسماء المخطوطة في «بانوراما» عرضه للمشهد الإمبريالي في الثقافة، أنّ ثمة مشهداً آخر مناصراً لقضايا الشعوب الفقيرة في ثقافة الغرب، لم يتطرق إليه، إلّا بطريقة عرضية، كالقول: «إنّه كان ثمة مثقفون في أواخر القرن التاسع عشر (< مثل> ولفرد سكاون بلَنت، ووليم موريس) عارضوا الإمبريالية معارضة تامة، غير أنهم لم يكونوا ذوي تأثير، أما أولئك الذين كانوا ذوي تأثير فقد كان الكثيرون منهم»[2]، مثلما لم يأتِ أيضاً، على ذكر دعم المنظومة الاشتراكية للحركات التحررية من هيمنة الإمبريالية العالمية، إلّا في معرض الغمز بإشارة ناقصة لا تعكس حجم المساهمة الهائلة للاتحاد السوفياتي، إذ لا يكفي القول: «لقد أدّى الاتحاد السوفياتي، والأمم المتحدة دوراً لا يمكن تجاهله، ولم يكن

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص 131.

(2) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 298

صادراً عن نوايا حسنة، ولم تكن نابعة فيما يخصّ الاتحاد السوفياتي من دوافع غيرية. وتكاد تكون كل حركة تحررية ناجحة في العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية قد لقيت عوناً من نفوذ الاتحاد السوفياتي الموازن المضاد للولايات المتحدة وبريطانيا»(1).

والخطأ هنا، يكمن في اختزال الحالة الأيديولوجية في المنظومة الاشتراكية سابقاً وتقليص تعقيداتها، إلى مجرّد نوايا، أو الحكم على النوايا، كما لو أن المصلحة الاقتصادية المباشرة لا النمط الأيديولوجي الصارم هو ما كان يحدد موقف الاتحاد السوفياتي من قضايا الشعوب، في حين أن ما آلت إليه اشتراكية الاتحاد السوفياتي تبيّن العكس، وتكشف بما لا يدعو إلى الشك بمدى استلاب السوفيات إلى النزعة الإنسانية في النظرية الماركسية اللينينية القائمة من أولها إلى آخرها على مناهضة إمبريالية الغرب، إذ من العيب جداً التوغل في تفكيك وشائج الإمبريالية والاستعمار، من دون أن نعطي حيزاً واسعاً للمساندة التاريخية التي لم يشكلها الاتحاد السوفياتي كقطب ضدّي فحسب، إنما إلى تأثير دعمه للأحزاب الشيوعية التي استقطبت معظم المثقفين المناوئين للإمبريالية في الغرب والشرق على حدٍّ سواء.

على كل حال، وبغض النظر عن رأينا باشتراكية الاتحاد السوفياتي، إلّا أنّنا لا يمكن أن نهمل مفاعيلها الأيديولوجية على قضايا الشعوب المقهورة، فالأمانة التاريخية، وكي لا نقول «ردّ الجميل»، تقتضي من فقراء العالم الثالث ألّا ينسَوْا أبداً دعم الاتحاد السوفياتي لهم، فالعبرة ليست بالنوايا، إنما بنتيجة المتغيرات السوسيولوجية لجيش من المتعلمين والمتخرجين كالذين تخرّجوا من جامعات المنظومة الاشتراكية ومعاهدها، وعادوا إلى بلدان كان العلم فيها حكراً على الطبقة الحاكمة، كما أنّه لا يمكن نقاش ثقافة الإمبريالية بمعزل عن مفاعيل الثقافة الماركسية التي اتسمت بالتمرد والمشاكسة في مطلع القرن العشرين، وحتى لا نصاب بعمى العداء لما يجب ألّا نستعديه، كان على سعيد أن يفصل بين موقف ماركس من الاستعمار الإنكليزي للهند، وموقفه الثوري التحرري من سطوة الإمبريالية، بين نزعته الإنسانية ونزعته البنيوية، بين أيديولوجيته وجدله، لا لأنّ ماركس متعدّد متكاثر ومغاير في واحديته، بل لأنّ فلسفته بالمعنى «الألتوسيري» «يتوكل إليها فقط مهمة التفكير في مسألة آليات إنتاج المعارف والحقائق، وفي السياق الواقعي لذلك الإنتاج. ومن هذا المنظور سيكتسب البحث الفلسفي صفات البحث الإبستمولوجي والمعرفي»(2). لهذا، قد نجد أكثر الكتابات اتساقاً وجذرية في نقد

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 299 .

(2) د. عبد الرزاق الداوي، لوي ألتوسير، عناصر لنظرية في الفلسفة، نقلاً عن مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، عدد 3 / 4 كانون شباط، 1996، ص 96.

الإمبريالية مخطوطة من قِبل الماركسيين، ممن انتمى إلى دعوة ماركس لإنتاج خطاب معرفي من لدن الواقع العيني المتغير دوماً، فيتغير الموقف منه، بحسب مقتضيات الظرف والحالة المُعاشة في مجتمعات لا تُفهم قط بالتأمل، إنما بالانخراط في تناقضاتها تُدرَك تعيينات الخطاب الماركسي للممارسة الثورية الحقّة.

من هذا المنطلق، لا تنتمي ماركسية «أنور عبد الملك» و«مكسيم رودنسون» في نقدهما للاستشراق إلى أبوة ماركس العمياء، ولا إلى بنوّته، ولا إلى ما يتمثله رفض الماركسية جملة وتفصيلاً، لأنّ فيلسوفها أخطأ في الموقف من الاستعمار على الهند، بل تمثلا بما دعا ماركس إلى إنتاجه من مواقف لا تقوّم إلّا بممارسة كفيلة بتصويب ما أخطأ في تقديره هو نفسه تجاه الهند.

بهذا المعنى، تغمرنا الدهشة حين نقرأ اشتراطات سعيد هذه «إذا لم تبرهن النظرية الأوروبية والماركسية الغربية كعاملين ثقافيين للتحرير عن كونهما في الأغلب حليفين جديرين بأن يعتمد عليهما في المقاومة ضد الإمبريالية، بل بوسع المرء على العكس من ذلك أن يعتقد انهما جزء من «الكونية» البغيضة نفسها التي ربطت الثقافة بالإمبريالية لقرون عدّة»[1].

السيطرة عبر العلاقة غير المتكافئة بديلاً عن الاستعمار

إنّ تقليصات سعيد للثقافة الغربية، تتناظر هنا ، مع تقليصات الاستشراق التقليدي للثقافة الشرقية بطرق مماثلة/ متشابهة، (فالسن بالسنّ، والعين بالعين...)، مع أنّه أدرى من غيره، بمعامل الثقافة الغربية التي حصّل منها أدوات نقده ضد الأيديولوجيا الغربية، فإن كان من تفوق معرفي وعلمي للغرب، فهو مستمَدٌّ من ثراء تنوعه الناجم عن نقد الغرب لنفسه أكثر من مرة، من السماح للرأي المخالف في أن يُدلي بدلوه داخل بوتقة ثقافية متشكلة في الأساس من سمات تاريخية راسخة ربما على النحو الذي فسّره سعيد، فالقبول بالرأي الآخر، والسماح بنقد القائم، وحده الكفيل بزعزعة الممانعة الموجودة في كل الكيانات والهويات القطرية والقومية، وهذا ما جرى فعلاً ببطء، لم تلحظه اشتمالية سعيد للثقافة الغربية، أو بالأحرى، لا يريد أن يرى في الغرب سوى رأي واحد وموقف موحّد، عندما أقحم الماركسية تلك، بأشياء جديرة بنقاش علاقتها لا بالإمبريالية، إنما بمقاومة الإمبريالية.

لم تنتهِ الإمبريالية بمجرد خروج الجيوش الأجنبية من مستعمراتها، ولم تحصل

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 333.

البلدان الأصلانية على الاستقلال بمجرد ممارستها للطقوس الدولتية، (علم خاص ـ نشيد وطني. . . وهلمّجرا)، فالاستعمار لم يتقهقر بالتراجع إلى ما وراء حدوده، إلَّا بعدما أرغِم تحت وطأة المقاومة على إعادة النظر بأساليب السيطرة على مقدرات البلدان الضعيفة، ولكنه بقي في استكباره، ولم يتخلَ أبداً عن استعلائه بالقوة على «الغير»، من خلال ذهنية، لم يصل تأثرها بالمستجدات إلى حدّ القطيعة مع الاستشراق التقليدي الرابض بثقل محموله الثقافي على مخيلة الشعوب الغربية، لذا، تحولت هواجس الإدارة السياسية في الغرب، من كيفية حماية الاستعمار المباشر لجيوشها، إلى ما يكفل الهيمنة غير المباشرة على البلدان العاجزة عن أن تتناظر معها بندّية، فانتقلت الإمبريالية من طور الاستغلال السافر، إلى طور جديد، تمّ فيه إخفاء وجهها بغطاء التدخل لحماية حقوق الإنسان حيناً، وبذريعة العمل على تنمية اقتصاديات العالم الثالث بشروط صندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وما إلى هنالك من ضغوطات ترمي في نهاية الأمر إلى الإبقاء على تبعية الآخر مضمرة في العلاقة غير المتكافئة بين إملاءات القوي واحتياجات الضعيف.

إنّ انتقال الزعامة الإمبريالية من الإمبراطوريتين الإنكليزية والفرنسية إلى الولايات المتحدة الأميركية، الوارث الطبيعي لشيخوخة الإمبراطوريات السابقة، تمَّ، لأنها حملت معها جنوح العنصر الأوروبي، بعدما كان الفضل في بناء أميركا إلى مهاجرين أوروبيين ارتحلوا إلى قارة جديدة مع إنجازات الثورة الصناعية في إنكلترا، والثورة السياسية الاجتماعية في فرنسا، من دون أن يُلزموا أنفسهم بإحكام ممارستها ـ تنفيذها بالتماثل مع تطبيقات أصحابها الأوروبيين، وهذا ما أتاح لأن تتحرر بنوّة أميركا اليافعة من تقييدات وإحكامات أخلاقية، كبحت إلى حدٍ ما، سياسة أوروبا الغربية (الأب الشرعي لتلك القيم) من أن تجنح إلى ما جنحت إليه تمردات (الإبن الأميركي) في سياسته البراغماتية تجاه الشعوب الضعيفة، «وسواء أكان عهد الاستشراق السياسي قد انتهى عندما حصل الانعطاف المعروف في الدراسات الميدانية أم لم ينتهِ، فإن واقع الحال عكس الروح الاستشراقية في التكوينات الحقلية الجديدة، إذ لم تكن الأخيرة غير اعتراف متزايد بأهمية دراسة المنطقة في ضوء تزايد المصالح الأميركية فيها على سبيل المثال، وكان لا بدّ من أن تتمخض هذه المتغيرات عن وسائل وأساليب جديدة»[1].

وفي هذا السياق، يتبيّن أن أميركا مَدينة لأوروبا الغربية في تشكلها النظائمي، مع أنّ سياستها الخارجية هذه لا يحتجزها الحياء الأخلاقي للقيم الأوروبية، ليس لأنها في

---

(1) الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، مصدر سابق، ص36.

طور التفتيش عن سمات هوية خاصة بالأمة الأميركية فحسب، بل لأن هويتها متواشجة بقوة دفاعها المزعوم عن قيم الغرب كله، وبقوّة هجومها على من يهدد مصالحها الاقتصادية في الخارج.

ففي معرض المقارنة بين تراجع إمبريالية الإمبراطوريتين، نسبياً، وتقدّم النمط الأميركي للإمبريالية، يرى سعيد تمايزاً بين مرحلتين لم تعد فيها توأمة القوة والشرعية كما كانت عليه في الإمبريالية التقليدية، «أمّا اختلافها في القرن الأميركي فيكمن في القفزة الهائلة في المدى الذي تصله السلطة الثقافية، إلى حدّ كبير بفضل النمو الذي لا سابق له في أجهزة نشر المعلومات والتحكم بها؛ وفيما كانت الثقافة الأوروبية قبل قرن من الزمان ترتبط بحضور الرجل الأبيض، بل بحضوره الفيزيولوجي الطاغي طغياناً مباشراً (والذي كان لذلك قابلاً للمقاومة) فإننا نشهد إضافة إلى ذلك حضوراً لوسائل إعلام عالمية تدس نفسها، في مستوى ما تحت إدراك الوعي غالباً»[1]، فمن الطبيعي أن تتحول إذاً المؤسسة الإمبريالية إلى مجاراة التحولات السياسية والعسكرية بعد الحرب العالمية الثانية التي أرخت بظلالها الثقيلة على الحياة اليومية لأوروبيين أضحت الفكرة القومية المتزمتة عندهم، مرادفاً للفكر النازي، مثلما غدت الاشتراكية السوفياتية هي المعنى الآخر للتسلط والاستبداد الستاليني. إزاء كل هذا، نصّب الغرب نفسه مدافعاً جسوراً لحماية الانفتاح والتسامح الليبرالي الديمقراطي في نظائمه الرأسمالية.

مع أنّه في ليبرالية «رأس المال» وديمقراطية سياساته المزعومة، تكمن المفارقة البنيوية، وعلّة استلاب السياسة الديمقراطية إلى ما تمليه قوة الاقتصاد الليبرالي، المُستلب بدوره إلى مقتضيات تشييء ربح الشركات المشخصنة بأسماء، تشكل طبقة حاكمة لسياسة الدولة نفسها، فلا توازن ممكن، ولا اتزان معقول، في المواءمة بين قيم أخلاق التنوير في حضارة الغرب، وواقع اقتصادها الرأسمالي الذي يتسرب من بين شقوق النظام الديمقراطي بلصوصية استغلاله للقوانين الليبرالية في السوق، فالخلل لا يُنتفى بمجرد استصدار الدولة للقوانين التي ترمي إلى كبح جماح التفلت المسعور للشركات «المكرتلة» (من كارتيل)؛ بدليل أن النيوليبرالية لم تنتصر على البطالة، كما لم تنجح توجيهات صندوق النقد الدولي في إيجاد حل جذري لأزمة الركود أو الانكماش الاقتصادي في أكثر البلدان الصناعية تطوراً، وذلك بسبب علّة بنيوية، ولّدت تناقضاتها من داخل البنية الرأسمالية نفسها.

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 347 .

بهذا المعنى، نعتقد أن الإمبريالية مربوطة بوثاق رأسمالية مشدودة تلقائياً، وبشكل ميكانيزمي إلى ما تستجديه الإمبريالية من تسهيلات ضرورية على الصعد كافة، لإنجاح هيمنة «رأس المال» على العالم الخارجي، بطرق تجد نفسها معفية من الالتزام بمبدأ حماية البيئة على الأقل، وبِحِلٍّ من الرقابة التي تفرضها قوانين المجتمع الغربي على عمل مؤسساته ، فالغرب يتعامل اليوم مع العالم الثالث باستخفاف وازدراء، لا يمتُّ إلى زعمه الأخلاقي بأية صلة، والأمثلة على ذلك لا تنحصر بكبِّ نفاياته الكيماوية السامة في أرض «الغير»، ولا بقهر الدول الرافضة للالتزام بشروط الاتفاقيات المبرمة بين الدول الصناعية الكبرى فحسب، بل بإمعانه في تقليص واختزال الآخر إلى مجرد مسخ مطواع لتلبية مصالحه الاقتصادية، فالولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية معها، تقود العالم بازدواجية معيارية، لا لأنها تريد ذلك، (وهذا ما لم يفهمه معظم الساسة العرب حتى الآن)، بل لأن بنيان حضارة الغرب مشيّدٌ بازدواجية تناقض بنيوي، لا يمكن أن يتوازن فيه الموقف من «الأنا» مع الموقف من الآخر، فما يحق «للأنا» لا يحق «للآخر»، ما دام «الآخر» بنظرهم خارج نطاق الإنسانية المتمركزة في ديارهم العامرة.

والانحياز الغربي لإسرائيل، نابع في الأصل، من قناعة مفرطة بضرورة حماية حضارة الرجل الأبيض المتمثلة بكيان صهيوني، اخترق بوجوده، جهل ـ كسل واستبداد العالم العربي، بدليل صمود ملايينه الثلاثة، أمام طوق مئات الملايين من العرب، بهذا المعنى، وجد الغرب نفسه ملزماً أخلاقياً بدعم إسرائيل، لا ككيان استيطاني، إنما لكونه امتداداً حضارياً لمنظومة قيمه المأزومة، في رأينا، بسبب الإفراط اللاأخلاقي في الدفاع، أو في التغطية السياسية للممارسات العدوانية ضد الفلسطينيين العُزَّل.

وهذا من شأنه أن يرتّب على العرب، وخصوصاً الفلسطينيين، كفاحاً من نوع آخر، بحسب خبير المقاومة التحررية، المفكّر والمناضل «إقبال أحمد»، حين اعتبر «أنّ كفاحاً مسلحاً ناجحاً هو الذي يواصل التفوق على العدو بإدارة الصراع لا بالقتال، وأن مهمة التفوق الإداري (OUT-ADMININSTRATION)، إنما هي مهمة التفوق على العدو بالشرعية، إنّ التفوق الإداري حين تحدِّد التناقض الرئيس لدى عدوك، وتكشف هذا التناقض لا أمام ناظريك فقط، وهو ما لا يحتاج إلى فعله كثيراً ـ بل أمام العالم أجمع، والأهم أن تكشفه أمام شعب البلد المعادي نفسه... إنّ التناقض، الأساسي لدى إسرائيل هو أنها أنشِئَت رمزاً لمعاناة البشرية، ولكن على حساب شعب آخر براء من دم <اليهود> وقلت: [يستطرد أحمد] إنّ هذا هو التناقض الذي ينبغي عليكم أن

تبرزوه. . .، كما أنني علمت ما لا يُقر به كثير من الناس اليوم، وهو أنّ الجزائريين خسروا الحرب عسكرياً ولكنهم ربحوها سياسياً. فقد نجحوا في عزل فرنسا أخلاقياً. إذن، المهمة الأساسية للكفاح الثوري هي بلوغ مرحلة العزل الأخلاقي للخصم في عينه هو، وفي عيون العالم أجمع»[1].

إنّ ما ساقه «إقبال أحمد» في غمرة تحليله الحكيم هذا، لربما يقودنا إلى مسعى قد لا يجد آذاناً صاغية في حمى الصراع الدموي بين العرب والإسرائيليين، كما يُمكن أن يُتهم بالترويج لثقافة التخاذل عن الإقدام إلى ما تمليه عصبية حفظ الكرامة العربية والإسلامية، أو على الأقلّ، بالمساومة على ما يجب أن يتمسك به المبدأ الرجولي ـ الذكوري هذا (ما أخذ بالقوة لا يسترد إلّا بالقوة)، إنّ مخالفة رأي الجماعة ومعتقدات الحشد الجماهيري، غالباً ما تُصَنّف في الأوقات العصيبة على أنها تصبّ في خدمة العدو الواضح وضوح حربنا معه، لتبقى المشكلة قائمة في تحديد الوسائل الناجعة لمواجهة تفوق آلته الحربية بمثل ما قاله «أحمد» من كلام عقلاني، لن يشفي غليل المتعطشين إلى الثأر ممن تسبب بنكبة فلسطين، كتعويض سيكولوجي عن خسارة «الأخضر واليابس»، فالعقدة هذه، تحول دوماً دون إقرار ما يجب إقراره في إدارة الأزمات والصراعات من قِبل الساسة المجبرين على ربط توجهاتهم وقراراتهم الاستراتيجية بمستوى وعي جماهيرهم، وبوضعية أحاسيسها على أرض المعركة، درءاً لمخاطر الشرخ المحتمل في حال كان تفكير القادة أو النخبة، معزولاً عن تفكير الناس، حتى إنّ الكثير من القرارات قد اتُخذت في السياسة، لاعتبارات تتعلق بالتآلف والتكاتف التعبوي للجماهير، أكثر مما تتعلق بمردود الكسب من العدو، ذلك أنّ تجسير العلاقة بين النخبة والعامة يتطلب توازناً دقيقاً بين التفكير الاستراتيجي الحكيم «لإقبال أحمد»، والتفكير الأيديولوجي أو الانفعال التعبوي العام للجماهير من خلال إدارة أو أداء سياسي، يكمن نجاحه في السير على الخيط الذي يجمع بين التفكيرين، أي بين ما هو ضروري من جهة، وما لا غنى عنه ـ لا بدّ منه، من جهة ثانية، ولربما كان الخلاف بين سعيد، وياسر عرفات، في هذا السياق، ليس خلافاً على الزعامة السياسية، إنما هو اختلاف، يفسّر برأينا الفرق بين موقع سعيد كمنظّر ومفكّر استراتيجي فذّ في جامعات أميركا، وموقع عرفات كسياسي

---

(1) حوار شامل مع إقبال أحمد، مصدر سابق، ص 66.

محنّك في إدارة الأزمة من مخيمات الضفة وقطاع غزة، أي بين همّ الأول لتحقيق ما هو ضروري للنجاح التام، وهاجس الثاني للتخفيف قدر الإمكان من خسائر لا بدّ منها.

ليس هذا استطراداً خارجاً على الموضوع، إذا ما قسنا استلاب السياسة الفلسطينية بالوضعية البائسة لجماهير الأرض المحتلة، على استلاب السياسة الإمبريالية بالوضعية الهانئة لشعوب أوروبا الغربية والولايات المتحدة، إذ نجد تقاطعاً في التنابذ المنهجي الذي يفرض على الطرف الأول استرداد الأرض بأساليب وطرق لا تتشابه أبداً مع وسائل الغرب السياسية لحماية هيمنتها الإمبريالية؛ ومع ذلك، الكل محكوم بمبدأ الاستلاب إلى ما يحقِّق غايته، سواء أكان احتلالاً، أم تحرراً، فالضدان محكومان بإدارة صراعهما في واقع اقتصادي ـ سياسي اجتماعي يشوبه التناقض والتذرر، في حين أنّ للثقافة رؤية أوضح سبيلاً، فيما لو ارتقى وعي الجماهير إلى مستوى الكلام النخبوي «لإقبال أحمد»، الذي أزاح غشاوة الاعتبارات الداخلية، عمّا يجب أن يُتخذ من مواقف سياسية، يجب أن يُسند الاعتبار الأول الموجّه فيها إلى المزاعم الأخلاقية التي تبرر شرعية حضارة الغرب.

فما ضرَّ إذاً، لو استعنّا بمزاعمهم الأخلاقية الأكثر فتكاً بسياساتهم المدججة بأسلحة تقنية متفوقة على ما نستعمله في محاربتهم، وبكلام آخر، على شعوب العالم الثالث نقل المعركة من ساحة الصراع العسكري غير المتكافئ مع الغرب إلى مساحة جديدة، تتحدّد قوتنا فيها بمدى توفيرها لمساجلة ادعاءاتهم الأخلاقية بممارساتهم اللاأخلاقية، نحن من يجب أن يحدد إذاً مكمن الخلل الباطني في ظاهر ثقافتهم، لكي يتركز جهدنا لا على ما يجيده تفوقهم، بل على تقليب حججهم الحضارية ضد مواقفهم السياسية، حتى يتصدّع، فيتزعزع أكثر فأكثر التماسك الأيديولوجي ذاك، المرتكن عليه فعل الغرب السياسي.

إنّ هذا، يفضي بنا إلى قراءة مغايرة عمَّن استعدى الغرب، معاداته لإمبرياليته، أو عمّن تشدّق انبهاراً بمنجزاته، فالوجهان قائمان بما لا يُجيز نفي أو قبول هذا بذاك، في حضارة تمتص تناقضاتها، من شفافية الإعلان عن تناقضاتها.

يرتكن الغرب في سياسته الخارجية على تعبئة أيديولوجية تسوّغ إمبرياليته، بقدر ما تسوّغ سياسته الداخلية نقد الأيديولوجيا تلك بصورة معقدة جداً، لا ينفع معها الاختيار الصارم، إمّا مع. . . وإمّا ضد. . .، وما نخاله ضعفاً عنده، يمدّه بقوة، ويعطيه زخماً حيوياً لتغيير موقفه، وليعيد النظر في آرائه بحسب متطلباته المتحررة من الإحكامات المعيارية الحادّة، وفي مقابل ذلك، يظهر خللاً بنيوياً في أدائه المحكوم إلى حدٍّ ما

بإرضاء، أو بمراعاة التعبئة الأيديولوجية لجماهيره الناشئة على مفارقة التعامل الأخلاقي للأبيض، مع من لا أخلاق في عرقهم الأسمر، أو في نسبهم الشرقي «العربي».

فالتربية الأيديولوجية في الغرب، أظهرت أنّ التعاطي الأخلاقي مع مجتمعاتهم، واللاأخلاقي مع مجتمعات «الغير» بازدواجية معيارية فاضحة، ليس طارئاً أو مستجداً، وليس عَرَضياً، إنما يقع هذا التعامل في صميم منشئهم الأيديولوجي، وبالتالي، تعزَّزَ هذا أكثر فأكثر في مواقف حكوماتهم تجاه «الغير»، إذ تجدر الإشارة هنا، إلى أنّه في أسس تربيتهم ثمة قيم تنويرية مُلصقة، إن لم نقل مُدمجة في ثقافتهم على نحو يسمح لنا اعتمادها هي نفسها بالردّ على رجعية موقفهم أو نظرتهم الاستشراقية إلى الشعوب الأخرى.

فالغرب اليوم، ليس كما كان عليه البارحة، ذلك أنّ تبدلاً حصل بالنسبة إلى واقع الاستلاب، ولا نقصد بهذا، أنّ تحولاً جوهرياً هو الذي أملى عليه الاعتراف بحق الشعوب الضعيفة في تقرير مصيرها، رغم أنّ تراجعه إلى ما وراء حدوده، من جراء مقاومة الأصلانيين لاستعماره، ساعد إلى حدٍّ كبير بالتواشج مع مزاعم قيمهم التنويرية المنبثة في وسطهم الثقافي، ساعد في التأثير على وعي الأوروبيين إيجابياً، ما خلق مشكلة بنيوية كما ذكرنا، في السياسة الغربية، لأنها لم تتوازن في مواقفها المهمومة بحماية المبّرر الشرعي لوجودها هذا، المنبني على قيم أخلاقية تتعارض كلياً مع سياسته المحمومة في السيطرة على مقدّرات الشعوب، تلبية للرفاه الاجتماعي ـ الأخلاقي في الغرب.

فهو من ناحية مُستلَبٌ إلى ما يدّعيه من قيم مُستلَبة هي بدورها إلى النمط الرأسمالي في إمبرياليته اللاأخلاقية.

وفي هذه اللحظة يأتي دور الإعلام الغربي وتدخله في تسويق إمبرياليته، كما لو أنها الوجه الآخر لديمقراطيته وحقوق إنسانه الخ. . . ، فالإعلام والإعلان يضطلعان بدور رئيس في الترويج «الهوليودي» للنمط المعيشي المتّبع في حياة الغربيين، كأحسن الموجود وأفضله، لكنّ هذا يتمرر خلسة بالتعتيم على أنّ حِسن وجودهم أو حياتهم الاجتماعية، هو على حساب بؤس الآخرين ووجودهم.

إذ يبدو هنا النظام الغربي «مُسستم» في مؤسساته الإعلامية السياسية والاجتماعية الثقافية بكثافة ومتانة، تصعّب من عملية اختراق هذا النمط المدجّج بانشغالات وإلهاءات تعمي الفرد عن النظر إلى ما يجري خارج حدود حياته الشخصية أو مصلحته المباشرة. وهذا بمثابة تدجين فاعل في تفاصيل حياة الإنسان الغربي لحظة بلحظة، ليصبح من الغريب أن يفقه، لا أن لا يفقه الأميركيون عموماً ما تقوم به سياسة الولايات المتحدة ما

وراء الحدود، إذا ما كان «سيستام» الحياة الأميركية لا يستثير رغبة المواطن إلى معرفة جغرافية البلدانِ الأخرى، فكيف بالسياسة وتعقيداتها؟ وهنا، لا نوافق سعيد على «أنّ الجامعة الأميركية ـ بالسماح للماركسية، والبنيوية، والأنثوية، ودراسة العالم الثالث (والسماح قبل ذلك لجيل كامل من الباحثين اللاجئين) بولوج المنهاج التدريسي ـ قد قامت بتخريب أساس سلطتها المفترضَة»[1].

ذلك لأنّ سلطتها المفترضة مبنية على تدجين الأميركيين بسلطتها المستمدة لا من جهل المواطنين بسياستها الخارجية فحسب، بل من دفق تقديماتها الاجتماعية التي يغدو معها السؤال السياسي عن مصدرها شيئاً واهياً لا معنى له، أو أنه كلام نخبويٌّ يقتصر في استشعاره لأوجاع الغرباء، على قلة ليست ممنوعة من التعبير عن رأيها، إذا كان رأيها لا يؤثر على النمط السياسي، ولا على التماسك الأيديولوجي لذاك «السيستام» العام.

(حصّل أيها الأميركي من الجامعة قدر ما تريد من الماركسية أو البنيوية أو غيرها، ومزّق العلم الأميركيَ ساعة تشاء، وحينما تريد؛ وانتقد وعارض ما تراه، لكن احرص دوماً على أن يبقى رأيك منضوياً في مؤسسات فعلها أقوى من رأيك، وتأثيرها في الحياة اليومية، أبلغ من تأثيرك على ما يجب أن تكونه الحياة اليومية)، فكثافة تحكمات السياسة الغربية، ونجاح تدجينها لشعوبها في نمط أنجِزَ تشكُّله على نحو مستقرّ، يحتمل رأياً مخالفاً، أو معارضاً على عكس مجتمعات العالم الثالث التي ما زالت في طور التفتيش عن نمط نظائمي يلائم تشكّلها المؤجّل، لأسباب، ليس الغرب بمنأى عنها على الإطلاق، وكي لا نغالي في إظهار المجتمع الغربي كبنية مرصوصة بالإحكامات السلطوية، لا بدّ من الإشارة إلى سلطة تدجينه الفاعلة في اللاوعي الغربي، بأكثر مما يفعله غباء الاستبداد أو التسلط المباشر المعتمد كنمط في سياسة الحكومات المحلية في العالم الثالث.

أخيراً

لقد أدرك سعيد المفاعيل السلبية للماركسية والبنيوية والأنثوية على النظام الأميركي، إلّا أنّه تعامى عمّا يعاني منه هو نفسه، من إقصائه كمثقّفٍ نقدي للإمبريالية عن الإعلام اليومي في أميركا التي قبلته كأستاذ محاضر في جامعاتها، إلّا أننا نشك بقدرتها على قبولها بآرائه أو بالأحرى، السماح بأن يتمثّل الوعي العموميّ بمواقفه الناقدة.

فالإمبريالية تبدو على شاكلة أخطبوط لزج الملمس في مراءاته لضحاياه، لذا يتطلب

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص 377.

صدّه ـ صدّها قطع أرجله وامتداداته وتمظهراته المتعددة الأطراف ـ الأوجه، فلا الردّ على حجتها الاقتصادية السياسية يكفي، ولا فضح مزاعمها الثقافية ينفع، إن لم نستزد بمعرفة مكمن الخلل أو الضعف عندنا، أمام هيجانها الجارف للاعتراضات كتلك التي تتسلح «بأناها» التاريخية، بحسبها متراساً صلباً لمواجهة، يتآكلها من ناحيتنا تقادم ذخيرتنا التراثية، وصدأ أسلحتنا التاريخية قبل أيّ شيءٍ آخر.

لقد أنهى سعيد سجاله ـ نقده ـ تقييمه للثقافة والإمبريالية بالتحذير من مغبة تماثل الردّ على ثقافتهم بردّ مضاد على ما أراده أدعياء صدام الحضارات في كلا الجانبين، وعلى الرغم من معرفته المسبقة بأنّ كلامه سابق لأوانه، أمام فجاجة التعصب إلى هويات تستأنس، أو الأصح، تعتاش ممّا يرّوج له «هنتغتون» من أفكار حربية لا تمتُّ إلى الفكر العلمي بأية صلة، فالصوت العاقل، أو الفكر العلمي ما زال يقتصر على نخبة لم تجد طريقها بعد، لفك عقدة التفوق التاريخي والنقص المعاصر للأنا، من عقدة النقص التاريخي والتفوق المعاصر للآخر، مع أنّ التاريخ يُعلمنا أنّ ما يبدو خافتاً اليوم، سيتوهّج بإنارة مستقبل البشرية ولو بعد حين.

إنّ خاتمة المقال السعيدي انتهت إلى ما تنتهي إليه عادةً ثقافة المؤمنين بوحدة النتاج البشري في عالم تتقاسمه اختلاقات جغرافيا الهوية، عندما قال: «إنه لأعظم نفعاً وإرواء ـ وأكثر صعوبة ـ أن نفكر بمحسوسية وتعاطف، طباقياً، بالآخرين من أن نفكر بأنفسنا، بيد أنّ ذلك يعني، ألّا نحاول أن نحكم الآخرين، ألّا نحاول أن نصنفهم أو نضعهم في تراتبيات، ويعني فوق كل شيء، ألّا نكرّر باستمرار أنّ «ثقافتنا» أو «بلادنا» هي الأولى، إنّ أمام المفكر لقدراً كافياً مما هو قيّم ليستغني به عن ذلك»[1].

فالثقافة توسّع مدارك صاحبها، وبالتالي تخرجه من نطاق التمركز في هوية مطلقة، أو عند موقف أو رأي نهائي، فلكي يستزيد من المعرفة، ويغتني بمقترحات الرأي الآخر، عليه ألّا يحكم بالخطأ والصواب على من يحتمل خطأهم صواباً نسبياً، وعلى من يحتمل صوابهم خطأً مضمراً في الوضعية التاريخية للمحكوم عليهم، وبعيداً عمّا ذهبت إليه تفسيرات، أو الأصح تبريرات الانتروبولوجيا البنيوية، فإذا كان لا بدّ من موقف تجاه الآخر، على مطلِقِه أن يتجرّد قدر الامكان من انغماسات علائق المصلحة الذاتية «لأناه»، عليه أن يبتعد عن التعاطف الغرائزي مع هوية انتمائه في السراء والضراء، بالوقوف على ما يجعل من بعد المسافة عن الأنا والآخر، معياراً في الحكم على موضوعية تقييم ثقافتهم وثقافتنا.

---

(1) سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص392 .

ربَّ قائل، إنّ للسلطة ثقافتها أيضاً، وأيضاً لها مثقفوها المُلحَقون ـ الموظفون في دوائرها الساعية للدفاع عن سلطتها بتسويغ حال السياسة القائمة، مثلما للمعارضة ثقافتها المبنية على رؤية تستشرف ما يجب أن يكون عليه المجتمع، برفضها للسياسات القائمة؛ وفي الحالتين، تصطدم الثقافة العضوية تلك، التي غالباً ما تتناقض وثقافة السلطة التي نعترف بوجودها رغم تحفظنا عليها، بتناقضات واقع، هو أقوى من أن يُختزل في تصوراتنا عمّا يجب أن يكونه، وهو أصعب أو عصيٌّ على التطابق مع مقترحات حلّ تناقضاته، ولأنّ حيثياته شيء آخر، مغاير عمّا نتمناه فيه، تبقى أمنية المثقف شوقاً ينزع به إلى الاغتراب عن عالم ناسه المتخلفين عن استشراف مصالحهم، استشرافاً لتصوراته ـ مقترحاته المتقدمة والسابقة على وعيهم.

إنّ تشاؤمية سعيد، لربما هي سمة من سمات يقين المثقف باستحالة الحلّ المكتمل، وتيقنه من أنّ الواقع لا يستحيل إلى فكرة مهما تشيأت الفكرة واقعاً، والواقع فكراً، لهذا، نجد معظم المثقفين ينتهون إلى شيء من المرارة، فقط، لأنّ وعيهم تخطى دفءَ الهوية، وتجاوز حدود الانتماء الضيق إلى جغرافيا الفكر السياسي والاجتماعي، وارتحل إلى ما بعد الهمّ اليومي للمستأنسين بأجوبة كلية مكتملة، ليغرقوا في أزمة وجودية دمغت حياتهم بأرقٍ وقلقٍ جعل من توتر كل صادق منهم، يتوهج ويتوقد في البحث عن أفضل الحلول لمشاكلَ «الغير».

الباب الثاني

ردّ حنفي عبر الاستغراب
لا يمتثل إلى مزاعم نقده للاستشراق

الفصل الأول

نقض الآخر نقدٌ للأنا

الاستغراب تماهٍ بالاستشراق!

درجت العادة، على أن يختار الباحث ـ المؤلف أو المفكر عنوان أو رسم كتابه، بدقة المدرك لما قد يستوحى منه سجالاً أم حواراً مع قضية ما، أو بما قد يفضي إليه مضمون نقاشه لموضوع يستحيل اختزاله بكلمة مفيدة، أو بصورة بيِّنة على الغلاف، أو في المتن. لذا، انتقى د.حسن حنفي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» غلافاً يتفق رسمه إلى حدٍّ كبير مع ما أراد إيصاله للقارئ منذ البداية، فمقصوده ليس مضمراً عبر إيحاءات، ولا هو يحتاج إلى ذكاء حاد حتى نستخلص من رسم الغلاف، وضوحاً لمعنى لا ينطوي على أكثر مما تدلّ إليه فكرة «استغراب الأنا» كردّ على «استشراق الآخر»، لتغدو «الأنا» في مواجهة «الآخر»، منذ أن وجدا كلّ في موقعه يتحصن لمجابهة، تداورت بها المعرفة من. . .، إلى. . .، وعبر صيرورة تجاذب معرفي انتقل خلالها التمركز الحضاري باتجاه الآخر الموجود دوماً إزاء الأنا، غربية كانت أم شرقية، عربية أم أوروبية، منذ أن تكتل البشر في جماعات قبلية ـ عِرقية ـ قومية ـ عقائدية ـ الخ. . .

فالأنا والآخر بحسب حنفي، حقيقة لا يمكن تجاهلها على الإطلاق، ما دام الاختلاف ـ التنوع والتعدّد سمة إنسانية متجذرة عضوياً في البنية المجتمعية إلى الحدّ الذي يجعل الهوية الجماعية للشعوب، مُناطةً بسمات خصوصياتها المتكونة نتيجة تجارب معقدةٍ، ليس من السهل حصرها في بوتقة جغرافية محددة، ولا في مرحلة تاريخية معيّنة، كما لا يمكن اختصارها في منطلقاتٍ أو مصادر فكريةٍ، ولا في آليات عمل الاحتياجات المادية للشعوب. فهذا جزء من كل، إنها عوامل قد تضاف إلى ما يتحدَّدُ به فهمُنا للهوية الحضارية عند الشعوب المتأثرة أكثر أو أقلَّ بعاملٍ دون آخر، ولأسباب بها يفتح باب

النقاش، وعليها يُطرح ـ يتصدّر الافتراض، عمّا كانته حضارات الشعوب القديمة والحديثة على حدٍّ سواء.

إذ ذاك، تمسي الصعوبة في التقاط المكنونات الفعلية للهويات المتمظهرة عبر أغشية من النعوت، لا تساعد في البحث عن خفايا الروابط الجدية الكامنة خلف الأحكام المبرمة بحقّ «الآخر» أياً كان «هو»؛ ولعلّ حاجتنا إلى توصيف «الأنا» على ما نرغب به، استدعى توصيفاً للآخر، فيه كل ما نكره وجوده فينا، فالعلاقة بين الطرفين مُقلـقِة للغاية، لأنها تجعلنا غير قادرين على النظر في الآخر من منظار الآخر، فمن منظور الأنا يتحدّد وجه الآخر ووجوده، أكان هذا الآخر نصّاً، أم شعباً أو حضارة، ولأنّ الأنا ليس هو الآخر، بل يستمدُّ وجوده من اختلافه وغيريته عن الآخر، فلا سبيل لوجود الأنا وتكونها، إلّا بالحكم على الآخر، كشيء وموضوع للأنا المتشيئة بدورها في عين الآخر وأناه السائرة بهدى حاجتها لأن تكون هي أيضاً موجودة.

وفي هذا الصدد، يشير حنفي إلى هذه العلاقة المحتدمة، من خلال رسم، ترمّزت فيه «الأنا» بجماعة تدفع إلى الجهة المقابلة، ما يدفع به الآخر، من على صفحات كتاب المعرفة والعلم، فبدا مشهد التنافس والصراع بين الأنا والآخر واضحاً، من خلال معادلة الدفع والدفع المعاكس، منذ بداية التأرجح على ضفتي-دفتي الميزان الحضاري بين الشرق حيناً، والغرب حيناً آخر.

وحتى لا نستنطق رسمه ذاك، بأكثر مما يحتمله مقصود حنفي في سياق تحليله للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، كان لا بدّ من الوقوف على علة استنفاره للتصدي لما لا يمكن مواجهته من منطلق إرادوي فقط، خصوصاً وإنّ الاستشراق برأينا، ليس نتيجة لمسيحية الغرب، ولا هو أمر تقرر بالإملاء الإداري تجاه أقطار الشرق العربي، فالاستشراق يعبّر في آلياته ـ أدائه، عن النمط «الثقافوي» المهيمن على وعي الآخر، مثلما تنعكس فيه تفاصيل العلاقة التاريخية المتوترة تجاه حضارة الشرق، بكل ما تحمله من تجارب النكوص والنجاح في علاقة الغرب مع ذاته، ومع الآخر، إذ من غير الممكن إصدار هذا الكمّ الهائل من المؤلفات عن الشرق، بأمر سلطان كنيسة أو دولة، أو تيار ثقافي، فالظروف التي حدت بالغرب إلى الاهتمام بالشرق، متشابكة ومعقدة جداً، وهي أوسع من أن يتماثل حنفي بأسبابها، دراسة للغرب بعلم، لم تكتمل، لا عناصره ولا شروطه، لا سيما وإنّه لم ينجز عدته الفكرية بعد، لانهمامه بترتيب ـ تبويب أو توليف منطلقات هوية ما زالت موضع خلاف بين المسلمين العرب أنفسهم، ذلك أنّ الشرط الأساس لمواجهة مثل هكذا تحدٍّ، يستدعي الاتفاق حول الكثير من الأمور العالقة في

عالمنا العربي الإسلامي منذ أمد بعيد، وهو ما زال يعيش اليوم خضم ولادة متأرجحة بين التقليد والأصالة، بين حداثة الآخر وتراث الأنا.

إنّ المسألة الأهم بنظرنا، يجب أن تتركز على سبل تهيئة الذات «الأنا»، للدفاع عمّا يبرّر وجودها المهدّد، في حال لم تكتسب من الآخر، ما يعزز مناعة ذوبانها وفقدانها لهوية، لن تتحصن بالتقوقع والانغلاق، بل بالانفتاح على فوائد الآخر، فكراً وتجربة.

لقد أراد حنفي تأسيس علم جديد (الاستغراب)، تماهياً مع علة الاستشراق ومفاعيله، وذلك ذوداً عن إسلام شرقه، ودرءاً لخطر الذوبان في بحر حداثة الغرب، حتى إنّه استدعى آليات التفكر الغربي بالتمام، من دون أن يولي أهمية تذكر لمغايرة معرفتهم ـ تجربتهم ومشكلاتهم المختلفة عن ميدان معرفتنا ـ تجربتنا ومشكلاتنا، ولعلَّ سعيه هذا، قد يعاكس نواياه الحذرة، بحسب زعمه، من علة الإسقاط المنهجي، بافتعالٍ متعمَّد لما لا يتّسق مع ظروفنا واحتياجاتنا الراهنة، ذلك أنّ استعاراته المنهجية من الغرب، كتلك التي استهلها في عنوان كتابه (الاستغراب)، تشير إلى العلاقة الوثيقة التي تربط بين الفاعل والمتلقي ـ المؤثر والمتأثر، أي بين ما نتوق إليه، وما لا نقوى على رفضه، وهذا ما بدا جلياً عنده، في الهروب إلى الأمام، أي في الذهاب إلى ابعد من احتياجات واقعنا في اللحظة الراهنة، أضف إلى ذلك، أنّ مواجهة الآخر على المستوى الحضاري، ليست قراراً يُتَّخَذُ بإملاء ما يجب القيام به قبل توفير مناخات حوارية، بها تتأمن شروط حصانة فعلية، عبر تركيز الجهود، لعلاج داخلي ـ ذاتي، يسبق التطلع لفتح جبهة خارجية حساسة، في وقت لم نحدد، ولم نحسم فيه بعد، لا هوية حضارتنا القومية، ولا الموقف من قضايا، هي من صلب اهتمامات العصر؛ (ماهية الدولة ـ المجتمع المدني ـ الديمقراطية ـ الفردانية ـ القانون الخ. . .)، «فإذا لم ينجز هذا العمل [يقول المفكر المغربي محمد أركون] فسيظل المسلمون يستهلكون المنتجات الثقافية المستوردة كما هو عليه حالهم الآن، وسوف يظلون يعبّرون عن غضبهم وإحساسهم بالسخط والمرارة تجاه عالم جائر لا يعبأ بهم»[1].

لقد حدد حنفي عناصر تكوين المعرفة المعاصرة «للأنا» عبر ثلاثة مصادر، التراث القديم، التراث الغربي، والواقع المباشر، فمن هذه العوامل تشكلت برأيه، الشخصية الثقافية الراهنة للذات العربية الإسلامية، ومن شأن اختلال التوازن بين مفاعيل هذه العوامل، جنوح الذات، إما بالمغالاة في الاحتماء بالتراث القديم، أو بالمبالغة في

---

(1) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص 87.

الارتماء بأحضان حداثة التراث الغربي، وفي هذا السياق، يقول حنفي: «عادة ما يغيب التوازن في وعينا القومي بين هذه الأبعاد الثلاثة...، وكلما زاد الشعور بالقطيعة مع القديم ازداد التغريب. فينشأ وعي حضاري معاكس، كردٍّ فعل على الوعي الحضاري الأول، يتمسك بالقديم كله، ويرفض المعاصرة كلها»[1].

إنّ معالجة قضية بهذه الدقة والحساسية، تتطلب جرأة للاعتراف بما يتوجب علينا القيام به من نقد ذاتي، قد يعيد الحيوية إلى ما افتقده تراثنا مدة، كانت كافية لتصنيمه في قوالب جامدةٍ، ما أعاق حركة تطور وعينا على الصعد كافة، ذلك أنّ التراث الفكري «للأنا» محتاجٌ إلى جرعة براغماتية، تخلخل ثباته في أصالة عاجزة، إن لم يتّسم هو بمرونة قادرة على الاستجابة لكل جديد يطرأ، على حياتنا اليومية.

رغم ما تنطوي عليه هذه المسألة من أهمية كبيرة، لجهة تدعيم أصالة «الأنا» بحركة قادرة على أن تتقبل ـ تمتصّ من الخارج «الآخر» ما يتفق وحاجتها لأن تكون. بيد أنّ هذا لا يتحقق بفعل حركة ميكانيكية، قد تزعزع التوازن بين ما يجب المحافظة عليه، وما يجب تركه، أو بين ما يفيد وما يضر، فبالتفاعل الجدلي وحده، لا بذلك التوازن الأشبه بمعادلة رياضية، يمكننا تجنب حتمية الخيارات الصارمة عند كل من يتجه، بوحي من رفضه للوجهة المعاكسة، (تغريب ضد التراث ـ أصالة ضد الحداثة)، وقد يكون توصيف حنفي لعلّة غياب التوازن، قائماً على معادلة، تَبَسَّطَت فيها تعقيدات التفاعل الجدلي بين الحضارات، ولربما التوازن عنده، تعبير، قد يعكس فهمه لعلاقة، لا يمكن أن تتوازن على نحو كمّي، خصوصاً وإنّها ترتبط بمؤثرات، لا يمكن قياسها على ميزان معادلة معينة، كما لا يمكن إقصاء عناصرها المتشابك فيها القديم بالجديد، المؤثر بالمتأثر، لأنها تشمل كل ما لا يمكن تبويبه في وعي إنساني، لا يتعين بأفكاره المجردة، ولا يتحدّد بعيداً عن شعوره وإحساسه بما يُفكَّر وما لا يُفكَّر فيه.

إنّ استسهال تشخيص هذه المشكلة أو تبويبها عبر تصنيفات محددة، بأمكنة وأزمنة، تيارات وجبهات، قد تؤول إلى إضاعة مؤثرات فاعلة لا يمكن تحديدها ضمن نطاق تعيينات، كتلك التي نجد تعبيراتها ماثلة في تحليل علائق القول وأثره على القائل، أو في استنباش الأثر المقصي من المعنى الحاضر والمباشر للمقولات والمفاهيم؛ فانسجاماً مع ما تعيّن من جبهات فكرية متعددة، في التراث القديم أولاً، والتراث الغربي ثانياً، وأثرهما على الوعي القومي الراهن، يشير حنفي إلى غياب عنصر التوازن بين الجبهتين، قياساً إلى العامل الزمني في قوله: «وبالرغم من أنّ هذه الجبهة الثانية أقصر

---

(1) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، طـ 1، ص13 .

عمراً، حوالى مائتي عام، في وعينا القومي، في مقابل الجبهة الأولى، حوالى أربعة عشر قرناً، إلّا أنها بدأت تأخذ حجماً في وعينا القومي أكثر من حجمها الحقيقي وهو ما نسمّيه بظاهرة التغريب»[1].

في هذا القياس، ثمة مقابلة زمنية بين الجبهتين، الأولى والثانية، من دون أن يعطي حنفي لواقع التجابه دوراً يتحدد باحتياجاته، وبمدى استجابة الواقع، أكثر أو أقلّ، لهذه الجبهة دون تلك؛ فالواقع إذاً، هو المؤشر والسيد في الحكم على ما يجب، ما ينبغي اتباعه؛ فلا التغريب يقوى على فرض ما لا يتناسب وحاجته، ولا التراث قادر أيضاً على إيقاف عجلة تفاعله مع مستجدات الحياة اليومية، فالواقع إذاً، هو المحك الأصح لكلتا الجبهتين، وعلى حدّه تتعرى المزاعم النظرية لأصحاب الحداثة والأصالة في آن معاً. كما أنّ الكيفية التي يتم بها التطعم بالحداثة، تكشف هي إن كان التغريب تغريباً متعمَّداً، أو تحديثاً لما أمسى مترهلاً في التراث، أما القول باختلال التوازن في ظاهرة تغريب وعينا القومي بأكثر من حجمها الحقيقي، ففيه شيء من الافتراء الداعي ضمناً إلى النظر في ثقافة الآخر، من موقع «الأنا»، ليس إلّا. والحجة في أنها ممتلئة عصرنة، فيما لو تّم التعامل مع تراثنا باقتصاد الفكر، وفي هذا، حكم على الأنا وعلى الآخر بطريقة تدعو إلى التخلي عما أنتجه الآخر، بكونه آخر مختلفاً في تجربته ـ فكره ـ فعله، وفي كل ما يتموضعه الأنا إزاء آخر، لا يمكن التمثل بأي من منتجاته الحضارية.

إنّ الفرز الحاد وتقسيم الأنا عن الآخر، لكونهما متضادين في منهل وعيهما الحضاري، ينطوي على إحساس دفين بظلم الأنا، وبتخلفها الناجم عن أسباب، وَضَعَها حنفي كلها على كاهل الآخر وفاعليته المؤثرة في الأنا، انشداداً إلى ما يُعمي بصيرتها، وكبحاً إلى ما يمنعها من التطلع إلى ما يحويه تراثنا القومي من كوامن إبداعية، تضاهي، لا بل تُنافس التفوق الغربي الراهن.

من هنا، وضع حنفي نصب عينيه مهمة إيقاظ «الأنا» من غفوتها، أو كبوتها الطويلة، عبر عرض عضلات «الأنا» البارزة في القدرة على دراسة «الآخر»، تماهياً مع قدرة هذا الأخير على دراسة وضعنا، لاعتقاده بأن علّة تفوق الغرب تعود إلى كونه درس حضارتنا ـ شرقنا، في حين لم نستفد نحن أصحاب المصلحة بالانتفاع مما انتفع به الآخر، عند بناء حضارته التي تعيق مثقفينا عن واجب الدفاع فعلاً عن كينونة وجودنا، لا الانفعال بكينونة وجودهم، إذ يعتبر هو، أنّ «لانتشار الثقافة الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار بها والتبعية لها، وكان ذلك أحد الدوافع التي كانت وراء هذا الاستباق

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص13.

لكتابة البيان النظري الثاني[1] عن هذه الجبهة الثانية»[2]. بهذا المعنى، يتجنّب حنفي القول بأن ثقافة الغرب، ليست بذات فائدة، غير أنّ فائدتها، لا تتحصل بتغريب الأنا المتأصلة في جذور، لا يمكن أن تتمثل لا في مصادرها، ولا في جريانها مع ما استنبته الآخر من معارف صالحة للغرب، وللغرب وحده. لهذا، انبرى هو لتحصين الذات بالدعوة للعودة إلى الأنا، رفضاً للتغريب، وبالدعوة أيضاً وأيضاً إلى الاحتكاك بالآخر، من موقع الأنا، وهوية إسلامه المختلف والمضاد لما يرشح عن ثقافة الغرب من قيم أخلاقية ومضامين معرفية وسلوكية، بعيدة كل البعد عن الوجه الحضاري لوعينا الإسلامي وثقافتنا القومية.

إنّ حُسن نوايا حنفي إلى هكذا دعوة، دفعت ببيانه النظري هذا إلى تبنّي موقف، يُفهم منه ضرورة البدء بوضع حجر الأساس لعمارة الأنا على أرض، المشكلة في أنها لم تحدّد طبيعتها بعد، أمام ما نشهده من نقاش نظري حاد بين المسلمين أنفسهم، حول قضايا مدنية بحاجة إلى أن تتحدد بشكل شبه إجماعي، حتى نتفرغ لإعمال ما يجب فعله، ولما ينبغي بناؤه حضارياً.

ولربما كان الانتقال الفعلي في سياسة مجتمعاتنا، كفيلاً بأن يضع الأمة على السكة الصحيحة، وهذا يحصل فقط حين نستبدل أولويات الاهتمام بأمن المجتمع عسكرياً، للاهتمام بأوضاع المجتمع مدنياً، أو حين نتخلص من علائق ذهنية التحريم، المتّهم بها كل من شاكس بإبداعه مسيود الوعي التراثي للجماعة، فالانتقال من حال التوجس الدائم من مغبّة الارتداد على الذات التراثية، إلى ما يحسم التردد حول ما يجب الاتفاق على مضمونه من مسائل تقع في صلب احتياجات الإنسان العصري، لا الشرقي ولا الغربي وحده، كالديمقراطية ـ حقوق الإنسان ـ حرية التعبير الخ...، قد تحفِّز صحوتنا لصيانة الذات من الذوبان والتبعية، وهذا ما يتفق مع نوايا حنفي التي لا نخالفه الرأي بها، فالخلاف يقع حول كيفية تحقيق الأنا، أهو يقتصر على البحث عمّا طمرته الأزمنة من قيم ـ عِبَر أو مضامين عند السلف؟ أم هو في إزالة الطابع القدسي عن تلك المضامين، بغية إقحامها في سجال ونقاش عقلاني لا يحدّه نصّ، ولا يمنعه قول قدسي؟.

---

(1) ينبري حنفي في التصدي لمفاعيل علم الاستشراق من خلال «علم الاستغراب» بحسبه ميداناً لدراسة حال الغرب، وبجعله مدروساً لا دارساً لأحوالنا الاجتماعية، إذ تأتي دراسة حنفي المزعومة، لاستكمال مشروع فكريّ بدأه في كتاب من خمسة أجزاء (التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم) سمّاه البيان النظري الأول، وأرفقه بالبيان النظري الثاني (في علم الاستغراب) هذا الذي تركزت عليه دراستنا لفكر حنفي.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص14.

فمن هذا الخصم فقط، برأينا، يمكن أن تستعيد «الأنا» حيويتها، هويتها، لتنطلق إلى ما بعدها، أي بالانفتاح على معارف الآخر وعلومه، بثقة المقتدر على الاستجابة لفوائده، من دون عقد نقص تجاه تفوق، قد ينقلب فينا إحساساً تعويضياً بعظمة تراثنا وتفوقه على الآخر، أما القول «إنّ موقف الرفض صحيح من حيث المبدأ (Dejure)، فلا بداية إلّا من الأنا، لكنه خاطئ من حيث الواقع (Defacto)، أي ترك الغرب كموضوع دراسة، وموقف القبول خاطئ من حيث المبدأ، فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل، ولكنه صحيح من حيث الواقع أي ضرورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر، بصرف النظر عن مصدرها ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها»[1].

إنّ هذا يعكس التباساً وتذبذباً في موقف حنفي الساعي للإحاطة بعلاقة الأنا والآخر في نطاق جدلي ناقص، وذلك لتعمُّده دراسة الغرب كموضوع يمكن احتواؤه من «أنا» لم تحوِ ذاتها بعد. وهذا من شأنه افتعال خطوة غير واثقة، لأن الأرض اللزجة لا تمكّن صاحبها من السير الأمين باتجاه الغرب، ولا حتى باتجاه الآخر الشرقي أيضاً (الشرق الأقصى مثلاً)، أضف إلى ذلك ما يترتب على وضع الأنا أمام خيارين، لا ثالث لهما من حيث المبدأ، إمّا التماثل أو التضاد، ليغدو التضاد برأي حنفي مرجَّحاً من حيث المبدأ، لا في واقع النظر إلى ما تتطلبه الأنا من انشداد ضروري للانتفاع بما في جعبة الآخر من معارف مفروضة بقوة إلحاحها وراهنيتها على الأنا، بل من حيث الاصطدام بين مفاعيل فهمهم لإسلامنا ـ عروبتنا، وفهمنا لفهمهم ذاك.

تماثل الضدين الاستشراق والاستغراب في ثنائية حنفي المعيارية

ثمة غرابة عند حنفي في اعتبار الواقع والمبدأ، على طرفي نقيض. وكأنّ المبدأ مبدأٌ مضادٌّ للواقع ولمجريات أحداثه على طول الخط، فلا ينبثق واحدهما من الآخر، ولا وجود حتى لأيِّ اتصال لتجسير هذه الثنائية التي تنقسم على حدّي التماثل والتضاد في قاموس حنفي، فيمسي تخصيص الغرب كموضوع لدراسة الأنا، رداً في غير محلِّه، أو أنه افتعالٌ يبغي التماثل مع علم الاستشراق ومناهجه، أو هو انفعال، تحدّد بفعل ما كتبه الغرب عن الشرق، فغدا الاستشراق بمثابة استفزاز للأنا على الردّ بعلم استغرابي يتشابه في التسمية، وفي آلية عمله القائمة على منطلقات مختلفة في الشكل، لا في المضمون، لأن الاختلاف يحتم، برأينا، التصدي بأدوات ومناهج مغايرة كلياً عمّا كان

---

(1) حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص14.

قد استعمله الاستشراق، أي أنّ الاختلاف بين الجبهتين «الأنا والآخر»، يُملي على الأنا فعلاً مغايراً بالضرورة عن فعل الاستشراق، ومردُّ ذلك يعود، إلى ما أقرّه حنفي بنفسه، من أنّ «الخلاف في المنهجين بين الجبهة الأولى عن التراث القديم، والجبهة الثانية عن التراث الغربي ناتج عن طبيعة الحضارتين الإسلامية والغربية، فالأولى حضارة مركزية... أما الحضارة الغربية فإنها حضارة طردية أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر في المركز ورفضاً له»[1].

إنّ هذا التوصيف لكلتا الحضارتين، يرمي إلى أن تغدو الأنا بغنى عن دروس الآخر وتجاربه، بغض النظر عن نوعية المنتوج الفكري لهذا الأخير، الحاصل أساساً برأيه، من الاكتفاء الذاتي لفائض القيمة الحضارية للأنا، ولمركزيتها القديمة التي كانت سبباً لانفعال الآخر، طرداً من المركز ورفضاً له، فنشأت بضوء ذلك حضارة الغرب.

إنّ هذا التوصيف السريع لأسباب نشأة حضارتي الشرق القديم والغرب الحديث، ينطوي على تشخيص لداء الأول، ودواء الثاني، أو العكس، مع أنّ الخلاف بين الحضارتين، لا يساعد على شفاء الشرق، بما كان قد تداوى به الغرب، واعتبار أن للشرق مركزيته الأصيلة، بينما لا أصالة لمركزية الغرب المتكونة من أثر طردها من حضارة الشرق، جعلت حنفي يدأب في البحث عن أسباب مغايرة الغرب للشرق، فوجد اختلافاً جذرياً في الأسس والمنطلقات، وفي المصادر المعرفية التي حدت إلى اختلاف القيم الأخلاقية والسلوكات الاجتماعية بين الأنا والآخر، وهذا يُعتبر تنقيباً عمّا يؤكد قولاً، كان قد سبقه إليه الاستشراق التقليدي، عندما نصّب نفسه مركزاً حضارياً احتكر فيه عقلانية معاكسة ومضادة لحضارة الشرق المليء بالأساطير والسحر والشعوذة، وكلٌ ما من شأنه تغييب الواقع المادي في الوعي الديني للإسلام، على وجه التحديد.

إنّ تكريس هذه المعادلة شرق/غرب، حتى وإن تبدلت أو تعاكست القيمة بين شقيها، فانقلبت من السلب إلى الإيجاب، لهو دليل قاطع على تأثر علم الاستغراب الذي يتوخى دراسة الغرب، بذهنية شرقية منفعلة إلى حدٍّ كبير بتوجهات فعل الاستشراق الدارس للشرق، من غرب مغاير كلياً، بحسب اللغة الاستشراقية، لا من حيث اختلاف طبيعة أفكاره المرتبطة بظروف واقعه المادي، إنما في أسس تشكُّل بنيته الحضارية، أو قل، لا بناء في الحضارة الغربية التي نشأت باعتقاد حنفي «كتطور صرف دون بناء، لذلك غلب عليها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية وفي الماركسية...، وهذا لا يمنع من تحول هذا التاريخ نفسه إلى بنية أو عقلية، ترى الظواهر والحقائق كلها

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

تاريخاً وتطوراً، وتنكر الثبات لحساب التغير أولاً، ثم تنكُر التغير لحساب لا شيء ثانياً»[1][*].

فإذا ما أردنا توضيح كلام حنفي هذا، قد لا نجد أفضل مما نعبّر عنه ببساطة القول، إنّ الحضارة الأوروبية مكتسبة على الدوام، وهذا ما أضفى عليها طابعاً مادياً صرفاً، بينما تكونت الحضارة الشرقية من بنية ثابتة ومتأصلة في البنى الدينية المُصانة بقدسية الطابع الغيبي.

حتى إنّ حنفي وجد تاريخية الحضارة الغربية نتيجة لمكانة الحضارة الشرقية المتمركزة إزاء غرب سعى منذ نشوئه إلى تمركز حضاري لا أساس له منذ القدم، فما كان لديه من حيلة، سوى ما تحصَّل في تجربته من تراكم تاريخي، بعدما كان هامشياً، يتلقى من أنا الأمس، ما تتلقاه أنا اليوم، وكأنّ مفهوم التطور التاريخي هو على تضادٍّ كلّيٍّ مع شرق يقع خارج تجربة التاريخ الإنساني، أو هو من الغيب، وفي الغيب يبقى، ما دام الغرب موسوماً بتاريخية، يجب أن تتعارض مع شرق نقيض، في لاتاريخيته ـ ماهويته الأصيلة؛ وفي هذا التأكيد، يترسخ ما كان عليه واجب دحضه من افتراءات، ليست ناجمة عمّا اتبعه المستشرقون في آليات التوصيف والتقييم، فالخطأ لا ينحصر بنتائج وصفهم وتقييمهم للشرق فحسب، إنما الخطأ في أساس المنطلقات المنهجية التي استدعاها حنفي، مستعيداً بها مركزية شرقه القديم، من دون أن يعي، أنّ ردّه على الاستشراق بهكذا استغراب، هو بمثابة تكريس لصحة المكتوب الاستشراقي، وتسويغٍ لنتائجه في تماهي ردّه مع ردّهم، وعبر أحكام تحتاج إلى أكثر ـ أبعد وأعمق من القول، إنّ بنية الحضارة الشرقية، لا تتفق بماهويتها الدينية مع تاريخية الحضارة الأوروبية.

لقد ترتب على إخراج الوعي الإسلامي ـ الماهوي من سياقه التاريخي، وفي المقابل، إدخال الوعي الأوروبي في تاريخيته البنيوية، ظلم طال كلا الحضارتين. وأكثر من ذلك، لم يدرك حنفي أنّ اتهامه وهجومه على مصادر الوعي الأوروبي، كان انتصاراً له ولتاريخيته التي سمحت بتبدل مفاهيمه بحسب احتياجات الحركة المادية في تاريخ مجمّد عند حدود ماهوية إسلام، تَخَلَّف بهكذا فهم عن مواكبة العصر، وبالمناسبة، هذا كلام استشراقي بامتياز، فيه تسرع وافتراء، والردّ عليه، يتم من خلال دحض مثل هذا الكلام الذي يتفق فيه حنفي مع المستشرقين حتى ولو لم يعِ ذلك؛ أي بقراءة الحضارة

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص15.

(*) يشير حنفي هنا، إلى ما وصلت إليه الفلسفات الوجودية ـ التفكيكية من أفكار عدمية ومفاهيم هدامة، كرّست النزعة التشاؤمية، على حساب تفاؤل الوعود الدينية بخلاص الإنسانية من عذاباتها ومشاكلها الدنيوية.

الشرقية في سياق تاريخي، يساعدنا على فهم أفضل لأسباب تطور الشرق القديم وتخلفه الحديث، بمثل ما أوضحه موقف أركون من الاستشراق التقليدي، عندما اعتبر «أنّ المستشرقين يسيرون في غالب الأحيان على خط المسلمين التقليديين فيكتفون بنقل خطاباتهم وآرائهم إلى اللغات الأجنبية دون أي تحليل تفكيكي لبنية الخطاب ومضمونه، أما طريقتي [والكلام لأركون] أو منهجيتي إذا شئت فتتركز على تفكيك المسلمات الضمنية التي تقبع خلف كل خطاب أو كل كتابة»[1].

وبهذا المعنى نرى، أنّ مديح الثبات الماهوي للإسلام فيه ذمّ، مثلما في ذمّ التغيُّر الأوروبي، مديح، وهذا يتنافى مع ما يرتجيه حنفي، بكونه مسلماً يعتقد بصوابية أناه التي انحرفت، فضلّت عن صراطها المستقيم نتيجة تأثير الفكر الغربي، وتَدخُّل السياسية الغربية في شؤون إسلامه المكتنز بذاته لما فيه خير الأمة وصلاحها.

إنّ في مجاراة الاستغراب للاستشراق، تأثراً منهجياً بالغاً، وهو أقوى وأفعل من قدرة الأول على نقد الثاني، لأن النقد الحقيقي يتعين بأدوات منهجية مختلفة عما اعتُمِد في تفسيرات الاستشراق الكلاسيكي وتحليلاته، فالنقد يتحقق إذاً، من خلال التركيز على ما أقصته لغة الاستشراق الذي يجمع في مجمل آرائه، وعند غالبية كتّابه، على قاسم مشترك، ألا وهو انعدام الحركة التاريخية في الشرق، أو ثبات الإسلام في «ماهويات»، أعاد حنفي إحياءها من جديد، رداً عليهم، في حين نجد أنّ إعادة الشرق إلى سياقه التاريخي، من شأنه وحده الردّ الفعلي على مزاعم الاستشراق والاستغراب معاً.

لقد لخَّص «أركون» علّة تشيؤ الشرق كموضوع لميدان الاستشراق، ممهداً بذلك السبيل لتحليل من نوع آخر، خالصاً إلى أنّ النتائج تردُّ بنفسها على ما أهملته مناهج الاستشراق التقليدي، ولا ضير إن كانت المناهج تلك من مصادر غربية، لأنها من نتاج الوعي البشري، فهي حلقة متقدمة في صيرورة إبداعات العقل الإنساني الذي لا يمكن إحالته إلى هوية ثابتة منذ الأمد. . . وإلى الأزل. . . ، وما يلفت انتباهنا في هذا السياق، تعليقات حنفي المتكررة في هوامش كتابه[2]، على ما يجده عيوباً تأتَّتْ، لا من المستشرقين، إنما ممن يجب عليهم التصدي للاستشراق ومفاعيله التي تهدد هويتهم القومية (كالطيب تيزيني، محمد عبد الجابري و. . .)، وكل من يعمل على قراءة أناه التراثية، من منظور تاريخي، هو للغرب، وإلى الغرب يعود.

هكذا أراد حنفي قطع الطريق أمام الساعين للردِّ على الاستشراق من خلال مناهج

---

(1) أركون. الإسلام-أوروبا-الغرب، المصدر السابق، ص 98.

(2) أنظر إلى هوامش كتاب حنفي (مقدمة في علم الاستغراب) ص 14 ـ 17.

الغرب نفسه، ولكأن المغايرة المعرفية تتأتى فقط من غربيتهم التي لا تتوافق، لا بمناهجها ولا بمعارفها مع شرق، عليه أن يتفقّه حاله بالارتكاز على مشتقات تراث الأنا، القادر بذاته على التصدي لكل ما أنتجه الغرب، ولعلّ ردّ حنفي هذا، لا يردّ فيه على الاستشراق، بل على من تُسَوِّلُ له نفسه الاعتماد والتطاول على ما في جعبة الآخر من مخزون منهجي ومعرفي، هو ملك للأوروبيين وحدهم، من دون أن يولي أهمية تذكر لما يمكن أن تؤول إليه نتائج استعارة منهجية جيدة (كالمنهج التاريخي مثلاً) من مكاسب، قد تفيد في الردّ على ما غيبته مناهج الاستشراق التقليدي المرتكز بمجمله على المنهج (الفيلولوجي) الوصفي.

إنّ الاستغراب هو قراءة للآخر من موقع الأنا، لا من فكر الآخر، يقول حنفي في تعريفه لمادة الاستغراب، هذه التي لا تتشابه برأيه، مع ما يمكن أن «يأتي بها الوعي الأوروبي لذاته كنوع من النقد الذاتي واضعاً نفسه في مرآة نفسه، تختلف عن مادة الاستغراب التي يتمّ فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور الأنا»[1]. ذلك أن نقد الآخر لنفسه، ليس بمثل نقد الأنا للآخر؛ إذ يترتب على موقع كلا النقدين، مسافة تسمح بموقف تبريري ـ تصحيحي عند الأول، وتشريحي عند الثاني، من دون أن يتبادلا أو يتداورا، لأنّ الأنا «أنا» منذ الأمد، والآخر «آخر» إلى الأبد، وهنا تكمن مشكلة حنفي، أي في الحائط الإسمنتي الصلب الذي يفصل بين الأنا والآخر على نحو، تخال فيه إنسان الضفة المقابلة، لا يمتُّ بأية صلة إلى إنسان الضفة الثانية، الذي يجب أن يُحرَّمَ عليه التأثُر بنقد ذاك الإنسان لنفسه، كما لا يجيز له الاستعارة من الآخر، إذا ما كانت هذه الاستعارة لا تمتُّ إلى منبت تراثنا الذي «يحتوي على ما يمكن أن ندعوه على أثر «مارسيل غوشيه» بمديونية المعنى. كما كان يشعر البشر في الماضي بالمديونية تجاه الخطاب الديني»[2]، ما يعني، أنّ «الأنا» الحنفية هذه، فيها اكتفاء ذاتي لم يُستنفد بعد، أو قل، لن يُستَنْفَد أبداً، ما دامت هي المركز والأصل الجاذب والطارد لتمركزات أوروبية، ليست سوى اضطرادات تكوَّنت من جراء اضطراب الأصل الخافت بسبب تغريب ثقافتنا على ما لا تحتاجه أمتنا المشبعة بأصالة حضارية، لا يصحّ عليها ما صح على حضارة الغرب من تكيُّف مع سياق تاريخي، ينتمي إلى اضطرادات البنية التاريخية للوعي الغربي، وفي هذا، لم يعِ حنفي أنّ المنهج التاريخي الذي حاول من

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص18.

(2) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، المصدر السابق، ص109.

خلاله قراءة حال الغرب وصيرورته التاريخية، قد أوقعه بما كان قد حذّر منه عند المستغربين، حينما استدعى منهجاً غربياً بامتياز، فما كان إلَّا أن تبوَّبت عنده حضارة الغرب في ثلاثية:

1 ـ مصادر الوعي الأوروبي.

2 ـ بداية الوعي الأوروبي.

3 ـ نهاية الوعي الأوروبي.

إذ كان من شأن ترتيبها كعناوين عامة، تحليل المندرج تحتها من: تكوين ـ بنية ـ مصير الخ. . .

الاستغراب انفعال بفعل الاستشراق

إنّ الاستغراب عند حنفي له منطلقات وأهداف، كان لا بدَّ من تبريرها بالتوجه إلى أبناء أمَّته أولاً، ممن لم يقتنع بعد، بضرورة هذا العمل الذي بدأه، فأحالنا إلى جبهته الأولى «تراث الأنا» اللامكتملة لقصر العمر، إيماءً منه بحاجتنا الماسة إلى ردّ، يتحقق به فعل الدفاع عن كينونة الأنا الموجودة على مفترق حساس وخطير، يتحدد بوجهته وضع حضارتنا القومية. ولعلّ المشكلة هنا، في ترتيب الأولويات بمثل ما أشرنا إليه سابقاً، عندما شككنا بقدرة الأنا على التفرغ، بفتح جبهة ثانية «الاستغراب» وهي ما زالت في طور الانهمام بلملمة وضعها المشتَّت، والمعلَّق في أكثر من ناحية لم تحسم حتى تحزم أمر سيرها في مواجهة غير متكافئة مع الآخر، بالرغم من أنّ التوجس والخوف من خطر الذوبان، حقيقة لا خلاف عليها، إنما الخلاف، نكرر مرة ثانية، هو حول كيفية تحصينها، أبأولوية دراسة الأنا؟ أم الآخر؟ أبالانفتاح للاستفادة من علوم الآخر؟ أم بتقليد استشراقه عبر استغراب مضادّ، لم تنضج ظروفه ولم تكتمل عناصره بعد؟

إنها أسئلة برسم حنفي للإجابة عمّا لم تُجِبْ عليه فكرة الاستغراب غير المبرَّرة، فلم تقنعنا بقدرتها على التصدي لهذه المهمة شبه المستحيلة، لا بسبب انفراد ـ فرادة كاتبها، إنما لشروط كتابتها غير المتوفرة ههنا، الآن، ومع هذا أجاز حنفي لنفسه القول: «إنّ علم الاستغراب (Occidentalism) قد نشأ في مواجهة التغريب (Westernigation) الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة»[1].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص19.

إذ لم نجد في هذا الزعم، حثّاً على إنشاء علم استغرابي، ما زال في مهد الكلام حول ضرورته. لهذا، لا يجوز القول إنّ علم الاستغراب «نشأ» نتيجة افتعال حنفي لإنشاء قصري لم يشق طريقه بعد، حماساً عند المعنيين ممن يُفترض بهم الإقدام على تسطير ما تجرأ عليه هو، عبر كتابة، نحترم نواياها وأهدافها ليس إلّا، لأنّ «الأعمال هذه ليست بالنيات»، وهذا، إنّ ما يمكن إنشاؤه لا يُبنى بقرار، فالبنيان العملي يستلزم أعمدة قوية وعلى أرضية صلبة، يمكن الارتكاز عليها لبناء عمارة استغراب ما زالت بمثابة صوت نشاز، إذ لم يُستجَبْ لها، لانعدام القناعة بإمكانية تعمير ما لا أساس له في الواقع، وربما الاستغراب بالنسبة له هو صيغة من صيغ الاحتجاج على تدخل الغرب المباشر في شؤوننا القومية، أو أنّه تنقيب عن مظاهر التغريب في أوصال جسد فكرنا القومي، وقد نوافق حنفي على أنّ الارتداد عن مظاهر التغريب هذه، رفضاً لها، بالعودة إلى ما كانته الذات التراثية «تعبّر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما تعبّر عن تخلُّف في رؤية، مجرد ردّ فعل على فعل ومعظم النقد لردِّ الفعل هذا يتوجه للنتيجة ويترك السبب»[1]. إلّا أنّ سبل معالجة سبب تلك النتيجة، قد يفضي بنا إلى كشف النقاب عن سلبيات النتائج هذه، أكانت ناجمة عن الفعل المباشر للغرب، أم عن الانفعال غير المباشر لفعله، لأن معرفة الأسباب، ليست بذات أهمية، إنْ لم يقترن فهمها بتصويب عملاني للنتائج. وهنا مكمن العلة، إذ يُبَسِّط حنفي العلاقة الجدلية بين الغرب والشرق في معادلة السبب والمسبب، الغرب سبباً والشرق مسبباً، وهذا ما أتاح له اتهام ذاك دون هذا، عندها يتحمل الغرب مسؤولية فعل ما لا تتحمله ردود فعل الشرق، وفي هذا، إقرارٌ صريحٌ بمركزية الغرب الراهنة وفاعليته على «طرفية» تهميش الشرق الحالي، أضف إلى ذلك، أنّ إلقاء اللوم على الآخر كسبب مسؤول بالنتيجة عن حال الأنا، فيه تبخيس للأنا التي تحمل بداخلها ـ بذاتها جزءاً من أسباب عقمها الحضاري، وهذا ما يحتم علينا إيلاء أهمية قصوى لما في تراث الأنا من علل، أبقته عرضة لتدفقات مظاهر التغريب.

إنّ المسألة الأدق عند حنفي تتمحور حول مشكلة هوية «الأنا» المهدَّدة، إنْ لم تتحقق قبل أي شيء، بما يجب قبوله أو رفضه من الآخر، وذلك درءاً لمخاطر التقليد والتبعية، أو الذوبان الحضاري بما لا يمت إلى واقعنا بصلة، وهذا كله، كي نتجنّب علة التقوقع والانزواء في أمجاد ماضي الذات، البعيدة كلَّ البعد عن احتياجات واقع الأنا المعاصرة، فبين مخاطر التقليد وعلة التقوقع، تنبري قدرة الذات على التكيُّف مع فوائد الأول ومساوئ الثاني، أي بالانتفاع من سلبيات التقليد وإيجابيات الأصالة، والعكس،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص19.

«وقضية الهوية [يقول حنفي] أو الأصالة وراء مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هي المشكلة الحضارية. . . ، وربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة. . . ، كما تحولت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير، وامتداد لمذاهب غربية ـ إشتراكية ـ ماركسية وليبرالية الخ. . .»[1].

فالخوف على الهوية مشروع، لكن، لكي لا يتحول الخوف عليها، خوفاً منها، علينا تفحص موجبات الأنا بدقة وعناية الراعي الأمين لشيخوخة أجدادنا (التراث)، وذلك بتفهم ما كان يستوجبه الواقع القديم من مواقف وآراء، لا تتعارض مع ما يتوجب علينا اتخاذه من مواقف وآراء جديدة، فالأنا الراهنة مختلفة حكماً عن «أنا» الأمس، التي أمست فيه تراثاً، نقتدي بدروسه وتجاربه، لكن بهدى لحظة اليوم، لا بخطى لحظة الأمس، فيتحصّل بذلك وحده الانفتاح على كل المعارف والعلوم التي تكفل لنا حرية انتقاء ما يتفق وحاجتنا لإعادة هويتنا القومية.

فالنقد الذاتي، يرمي إلى تخطي ما يعيق ديمومة استكمال ورشة بنياننا الحضاري، وإلى تجاوز التوجس أو الخوف من المناهج لكونها من مصدر غربي، تماماً مثلما لم يخف الغربيون أنفسهم من شرقية المنهج الرشدي المعتمَد لديهم إبان مواجهة هيمنة الإكليروس في القرون الوسطى؛ وهذا ما لا يتفق مع تصنيفات حنفي للاشتراكية ـ الماركسية ـ الليبرالية، باعتبارها مذاهب غربية، أو وكالات حضارية للغير، لأنه ينطوي على دعوة للامتناع عن الاستعانة بما استفاد منه الغير، فهذا من شأنه دفع الأنا إلى هاوية الانغلاق على الذات التي حذر منها هو مراراً، بكلام ترجح فيه الحذر من خطر الانفتاح على الآخر، أكثر من خطر التقوقع على الذات، وكأن الآخر «الغير» هذا، يلتقط وشائج «الأنا» ويُحْكِمُ سيطرته على هويتنا الموسومة بدمغة غربية لا تزول، ما دامت تفتقد ضالتها المتمثلة بالتراث. في حين نجد أنّ العكس هو الصحيح، أي أنّ الانفتاح على الآخر، بذهنية متوقدة قادرة على أن تبتدع أساليب الملاءمة والتكيف، لتجنّب علّة الإسقاط أو الإطباق الحرفي من منهج غربي على واقع شرقي، يمكن عندها تخطي محذورات الذوبان في الغير، أو التقوقع على الذات.

بهذا المعنى، يغدو التغريب هذا، نوعاً من التحديث، أقلَّ وقعاً على الأنا من مساوئ الاغتراب الذي يسببه انفصام الأنا بين شقي الحداثة والأصالة، الجديد والقديم، وعي الأنا ووعي الآخر الخ. . . ، لأن اغتراب الذات عن نفسها، هو في ممانعة قبولها بما لا تقدر على رفضه، أو في اكتسابها ما لا تستطيع هضمه، وهذه من آفات التحديث

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص20 ـ 21.

التي تعيشها مجتمعاتنا منذ أن جرت أولى محاولات العصرنة على المستوى الاقتصادي والإداري في (مصر محمد علي)[1].

وهنا يجدر بنا معالجة مرض الاغتراب، عبر مصالحة فوائد وعي الآخر، لا الارتهان والإذعان لمخططاته السياسية الساعية إلى الهيمنة على مقدرات مجتمعاتنا من خلال رفضنا لقيمه، وقبولنا بوصايته.

وعلى الرغم من ذلك، لا خلاف حول ضرورة تحديث مجتمعاتنا، بين مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية والحزبية في الوطن العربي، لكنّ الخلاف قائم حول آلياته، وحول كيفية إجرائه بوعي مشبع بقيم تراثية متجذّرة في أذهان عامة مؤمنة بكفاية موروثاتها الحضارية للإصلاح من جهة، والفئة الخاصة، أي المثقفة التي تُشَكِّكُ بقدرة الموروث على تخطّي محن العصرنة من جهة ثانية، وبين كفاية الفئة الأولى، وتشكيك الفئة الثانية، بدا التحديث تحدياً لقيم ومفاهيم أكثرية مستأنسة ومطمئنة بما في تاريخ أجدادهم من أمجاد، وأقلية مثقفة سعت إلى التحديث، كخيار للخلاص من تبعات تخلفنا عن مواكبة ما يجب أن نكونه.

إنّ الإخفاق في تحديث ذاتنا القومية، مردّه برأينا إلى انفصام وعينا بين جموع المتأصلين (من أصالة) القانعة بصحة ما عندها، وخطأ ما عند الآخر، وقلّة قلقه من الاستكانة والارتكاز إلى ما في جعبة «الأنا» من محتويات لا تكفي احتياجات صيرورة تطورنا الحضاري، إذ إنّ المسافة بين «البينين» شاسعة بعدما شكلت ساحة تجاذب وصراع مرير، رفضت فيه أصالة «الأنا» حداثة «الأنا»، لأن التحديث صفة غريبة أو سمة لآخر، لا يمكن الانحياز إلى ما عنده تخلياً عمّا عندنا، من هذه الزاوية، اعتُبِرت «أنا» الحداثة وكيلاً حضارياً لثقافة الغير، فلم تشكل المساحة بين الطرفين وسطاً لمصالحة ضرورية، تقبل فيه «الأنا» هذه «الأنا» تلك، من دون تراشق لاتهامات التكفير والخيانة، كتلك التي أمست قاعدة في التعامل مع معظم مثقفي مجتمعات العالم الثالث.

ومما لا شك فيه، أنّ حداثة الفكر، قد جوبهت من المجتمعات العربية الإسلامية، باعتبارها الوجه الآخر للاستعمار، فكانت الأصالة، أي العودة إلى التراث، بمثابة ردّ، أو ملاذٍ للدفاع عن الذات المقهورة سياسياً، ليتلازم القهر ذاك، بضرورة رفض الغرب

---

(1) إنّ أولى بوادر التحديث الإداري والصناعي في عالمنا العربي الإسلامي، جرت على يد محمد علي باشا، في أهم قطر عربي إسلامي (مصر). فكان إخفاقه نتيجة اصطدام الذهنية السائدة مع ما حاول إدخاله من آليات إصلاحية، لم تتكيف، أو لم يتكيف معها الوعي العمومي المشبع بقدسيات واقع القدماء المغاير عما يستوجبه الواقع الجديد من وعي مختلف.

المتهم بالمسؤولية عن واقع حالنا السيئ، رفضاً لأفكاره ومفاهيمه الحسنة غير المتكافئة مع «أنا» عاجزة عن التصدي له «بندّية»، فلجأت مثلما تلجأ الشعوب في هذه الحال إلى الانطواء على نفسها، من خلال العودة إلى ماضي إنجازات فكر الأولين، ولربما كانت هذه هي القاعدة عند العامة، لا الخاصّة المثقفة لما يجب إدراكه من تحليلات، لم يدخل حنفي في خضمها بقوله: «ولكن بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة، وانتشر التغريب، استقلت البلاد ولكن احتُلَّتِ الأذهان، وقد ولد الفعل، وهو التوجه نحو الآخر في ردِّ فعل وهو الرجوع إلى الأنا. . .، وقعنا في ازدواجية الثقافة وتخاصمت ثقافتان، كل منهما يكفر الآخر»[1].

فبهذا، ينضم حنفي إلى جوقة مطلقي شعارات الرفض لفعل التحديث، لكونه مسؤولاً عن ردود فعل الحركات الإسلامية التي يتفسر تزمتها، من خلال فعل الآخر، لا من فعل الأنا، فتغدو الحجة هذه، بمثابة تبرير كلي، تتجرّد فيه الأنا من أخطائها بكونها ليست من طبيعة الذات، إنما من تأثير فعل الآخر عليها، وفي هذا الصدد يشير أركون إلى أنه «ينبغي ألّا ننسى أنّ المجتمعات الإسلامية قد تعرفت على الحداثة آنذاك [يقصد في القرن التاسع عشر] من خلال الاستعمار وتحت ضغطه: أي ليس في أحسن الظروف»[2].

لهذا السبب ربما، لم يَجْرِ الترحيب بالحداثة، ولم يتحصّل التحديث، لأنه تساوق مع استعمار، كان لا بدَّ من رفضه من حيث المبدأ (فذهب الصالح بعزى الطالح)، مع أنه يحمل في طياته وبين ثناياه وجهاً إيجابياً لا يقدر على انتقائه والتقاطه جموع الغاضبين، ذلك أن غربلة الجيد من السيئ تقع على عاتق المثقفين الجريئين والمؤهلين في التصدي لمثل هذه المهمة الصعبة والخطيرة.

لربما غاب عن بالنا أن حنفي يتمركز في إسلامه، ذلك وإن خرج بفهمه له عن إطار الفهم التقليدي لجموع المسلمين، أي وإن لم يتشابه في اعتناقه له، مع تزمت التيارات الإسلامية المتشددة، إلّا أن قناعته بقيت مستلبة لتجوهر الفكر الإسلامي، ونمذجته بالقياس إلى فكر الغرب، وإزاء وعي الآخر. لذا، نجده يعوِّلُ على التراث القديم لاستعادة «الأنا» من مهب التغريب، واضعاً «أناه» الراهنة أمام تحدٍّ أوحد للدفاع عن الهوية، كمثل:

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص20 ـ 21.

(2) أركون. الإسلام-أوروبا-الغرب، المصدر السابق، ص114.

أ ـ «الاعتماد على القرآن.

ب ـ رفض التقليد والتبعية.

جـ ـ نموذج الفكر الإسلامي القديم الذي استطاع تمثّل الحضارات دون أن يفقد هويته.

د ـ نقد الغرب في دهريته وإباحيته ودنيويته، وأخذه كنموذج للتحديث من حيث الصناعة والتعلم.

هـ ـ الاعتماد على موقف الحركة الإسلامية الآن من الغرب.

و ـ الاعتماد على الموقف السلفي القديم الذي انعكس على الذات معادياً الآخر نظراً لظروف العدوان الخارجي»[1].

إنّ تبويب حنفي وتعداده، لما يمكن أن يُتَّخَذَ من إجراءات لوقف التغريب، يُضْمِرُ اتّهاماً لأصحاب الحداثة، بتعكير صفاء جوهر الإسلام ونقائه، باعتبارهم دخلاء على جسم «الأنا» المعتل من جراء تلوثه بجرثومة تغريب، يجب التلقيح ضدها، وأكثر من ذلك، إنّ ما ساقه حنفي من نماذج للمواجهة، لا يتفق مع منطق المواجهة نفسها، فكيف لنا مثلاً نقد القيم الأخلاقية للغرب، واتخاذه في الوقت نفسه كنموذج للتحديث من حيث الصناعة والتعلم الخ...؟

وهل من فاصل يقف عند حدّه الحدّ، بين تحديث البنية التحتية، واللاتحديث في البنية الفوقية؟ بمعنى آخر ألا يوجد من علاقة جدلية بين البنيتين، بحيث إنّ تحديث الشق الأول سيؤثر تغييراً وتبدلاً في الشق الثاني، والعكس؟

ثمة تناقض في مضامين نماذج حنفي، وهي كثيرة، لا تحتاج إلى استدلال ولا إلى تحليل، فهي عارية بذاتها، خصوصاً في نقاط اعتماده على مرتكزات، استعاد فيها أحداثاً وتجاربَ تاريخية، لا يصح تكرارها أمام ما نشهده من متغيراتٍ هائلة في ظروف «كليهما»، (الشرق والغرب).

إنّ نمذجة المواجهة المزعومة تلك، لربما كانت ضرورية لتسويغ استغرابه الآتي نتيجة التزام «أناه» العتيدة بممانعة مشروطة بالتزام، ثمّره رداً استغرابياً على الاستشراق؛ ذلك أنّ تحقيق هذا الهدف المنشود، أملى عليه اختزال تجاذبات وتناقضات، إيجابيات وسلبيات قرون طويلة من تجارب مرحلة تاريخية فيها من الاخفاقات والنجاحات، ما لا يمكن نمذجته في مواقف هي نفسها بحاجة إلى نقاش لم يُفرَغْ منه بعد، ولم يُحسَم،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص22 ـ 23.

لكي ينبري علم الاستغراب على هيئة المتأهب بعدته وعديده لإنقاذ هويتنا القومية، باستعادة مركزيتنا القديمة؛ فالقراءة العلمية الدقيقة للتاريخ تعلّمنا بأنّ التاريخ لا يكرّر نفسه، على النحو ذاته، لأن حركة التاريخ ليست صرف ميكانيكية، إنما هي تفاعلٌ جدلي بين حضارةٍ متقدمة وأخرى متخلفةٍ، بين مركزٍ وأطرافٍ، فالتاريخ يتمفصل في حلقاتٍ تضطرد من حضارةٍ إلى أخرى، من دون توقف ولا تكرار، والاعتماد على الموقف السلفي القديم الذي انعكف على الذات، بحجة تماثل ظروف العدوان الصليبي، مع ظروف الغزو الاستعماري الحديث، يعبّر عن رغبة عند حنفي في المراوحة عند حدّ اللحظة الموجبة (انتصار صلاح الدين الأيوبي مثلاً) في جدل ذهني (لهيغل)، لا في صيرورة الجدل الواقعي لماركس، وهذا شوق قد لا يُترجم إلّا باستغراب، يعكس حال ذهنه، أكثر مما يعبّر عن مجريات أحداث واقعه المليء بشواهد المغايَرَة بين ما نتوق إليه، وما لا طاقة لنا عليه.

من هنا ألقى حنفي على علم الاستغراب هذا، تبعات حمل ثقيل، لا يقدر عليه إلّا سحر ساحر، عندما اتخذه كزورق للعبور بالشرق من ضفة المتأثر إلى ضفة المؤثر، هكذا نجده يقول في سياق تحديد الغاية من دراسته «مهمة علم الاستغراب هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس»[1].

إنّ اختزال تجربة معقدة في معادلة السبب والمسبب ـ الدارس والمدروس، قد تغيِّر من وجهة سير التاريخ بشكل قد يُفهم منه الرغبة بفك عقد النقص التاريخية الفاعلة بقدر فاعلية المكابرة عند حنفي المنفعل بعلم استغرابي، لم تنضج ظروفه الموضوعية الواسعة والمتذررة على امتداد تاريخ قد يفيدنا في استخلاص عِبَر، وقد يعلمنا تجنّب ما لم يتجنبه حنفي من إملاءات تقريرية، كتلك التي أراد فيها تحويل الغرب من ذات دارس إلى موضوع مدروس، مع تسجيلنا أن في ذلك، جرأة في الإقدام على ما لا يمكن أن تتكفل به النوايا، خصوصاً إذا ما ترجمت بفعل مغاير، لا بل معاكس لمقصوده من تغيير المعادلة، «من متأثر إلى مؤثر ـ من دارس إلى مدروس»، لأن عقدة النقص هذه، ومركب العظمة تلك، هما صفتان تشكّلتا عبر تاريخ من العلاقات، إذ يلزم لفك الأولى، والقضاء على الثانية، الكثير من العمل الجاد والمسؤول، فترة زمنية عمرها من عمر تشكُّلهما عند الأنا والآخر على حدٍّ سواء، مع الأخذ بعين الاعتبار الهفوات المنهجية التي وقع

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص24.

استشراق الآخر فيها، كتلك التي أعاد أنتروبولوجيو الغرب الراهن تصويبها وتصحيحها من خلال نقدهم المنهجي للدراسات التي شيأت المجتمعات البشرية، كموضوع لدراسة ذاك الباحث الغربي الوافد من تقاليد وقيم اجتماعية جعلته يشعر بتفوق حضاري، قاسَ عليه مستوى تطور الجماعات البشرية المدروسة.

إنّ الانفعال بردة فعل استغرابه على فعل الاستشراق التقليدي، لهو دليل ساطع على مدى تأثير الاستشراق في كل من ادّعى رفضه، بردٍّ يتّسقُ مع المنهج الكلاسيكي للمستشرقين التقليديين، رغم سابق علمه بالفروقات والاختلافات بين ما كانه واقع الاستشراق، وما سيكونه واقع استغرابه، أو ما يجب أن يكون عليه علم الاستغراب الحالي، لأن لحظة نشوء الاستشراق تختلف تماماً عن عوامل نشأة الاستغراب المزعوم في اللحظة الراهنة، وهنا سنحاول الوقوف عند تلخيصاته للفروقات بين الاستشراق والاستغراب بالجملة، يقول حنفي:

«أ ـ ظهر الاستشراق قديماً إبان المدّ الاستعماري الأوروبي... لذلك يظهر الاستغراب كدفاع عن النفس، وخير وسيلة للدفاع الهجوم.

ب ـ ظهر الاستشراق قديماً محمَّلاً بأيديولوجية مناهج البحث العلمي...، في حين يظهر الاستغراب في أيديولوجية مناهج علمية مخالفة.

ج ـ الاستشراق الآن قد تغير شكله...، في حين أن الاستغراب ما زال بادئاً، ولم يطوِّرْ أي شكل له بعد.

د ـ لم يكن الاستشراق القديم محايداً...، في حين أن وعي الباحث الآن في علم الاستغراب، أقرب إلى الشعور المحايد نظراً لأنه لا يبغي السيطرة أو الهيمنة الخ...»(1)؟

لقد حاولنا خلال عرض مقارنات حنفي هذه، الحفاظ قدر الإمكان على المعنى المُراد، بغية استخلاص الغاية المرجوة من تعداده لفروقات، تردّ هي بنفسها على غايته الظاهر فيها الاستغراب علماً قائماً ههنا الآن، وعلى التو، أي أنه علمٌ مكتملٌ نقيٌ خالصٌ من علائق إحساسنا بدونية الأنا تجاه تفوق الآخر، لكنْ كيف يندفع بالهجوم على الآخر، ما لم يحثه إحساس بغبن تاريخي، اعترف به مرة، وأنكره مرة ثانية؛ وبرأيه، أنّ الاستغراب يعمل على تصويب أخطاء الاستشراق الموجودة في أسس منطلقاته، وفي أسباب نشوئه المغايرة تماماً لأسباب نشوء استغراب الفكر القومي الذي آن له الاستيقاظ والنهوض من سُبات تلقّيه من فكر الآخر وتأثره به، وحتى لا نحمّل حنفي أكثر من قدرته

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص24 ـ 25.

على الاحتمال، لا بدّ من طرح بعض الأسئلة حول مقارناته أو مفاضلاته، علّ الإجابة، مضمرة في التساؤلات التالية:

1 ـ إذا ما كان الدفاع هو الهدف، خير وسيلة لذلك، الهجوم أم تحضين الذات عبر إعادة النظر بجسد موروثاتنا الهشة والمنفعلة بقوة رفضنا لفكر الآخر؟

2 ـ كيف يجوز لنا القول، إنّ علم الاستغراب قد حدد لنفسه مناهج علمية مختلفة عن مناهج الاستشراق المتغير في شكله وورثته، بينما ما زال علم الاستغراب بادئاً ولم يطور أي شكل له بعد؟

3 ـ بأي معيار يتحدد ما ينتجه الاستغراب؟ أبالنوايا؟ أم بآلية ردّه الذي فرضه إيقاع فعل الاستشراق؟

4 ـ أيمكن الحكم على فعل الاستشراق بكل مراحله، على الرغم من اختلاف باحثيه، باعتباره غير محايد يُضْمِرُ السيطرة من أدناه إلى أقصاه، في حين وعي الباحث الاستغرابي محايد هكذا، لمجرد أنه ليس غربياً؟

فمن لدن هذه الأسئلة العامة، يمكن أن نستنبش تساؤلاتٍ أدقّ مما يمكن أن تحتمله شمولية الطرح الحنفي لتفاصيل و(مفاصل)، يتحدد، وبأغوارها جدوى البحث العلمي. لذا، نجد هذه الاطلاقات العمومية تضطلع بمهمة تعبوية، كانت نتيجة إحساسه بظلم «أناه»، المتوفرة فيها إمكانات الرّدّ والتعامل مع الآخر بالمثل، فهي منهل لكل زمان ومكان، فإن كانت هي من شرقية إرثه القديم، فحكمة حمورابي تكفلت بالردّ «السنّ بالسنّ والعين بالعين والبادي أظلم»، وإن كانت من إسلامه الحنيف، فالشريعة أوجبت عليه الردّ بالاعتداء بمثل ما اعتدى الآخر، وفي هذا الالتزام، اعتداد بسنن موروثاته العتيقة وشرائعها.

من المعلوم أنّ إعادة الكرة إلى الجهة المقابلة لملعب الخصم، تستلزم بالحدّ الأدنى، إمكاناتٍ لن تتوفر لمجرد الإعلان «إنّ «أنا» الاستغراب أكثر نزاهة وموضوعية وحياداً من «أنا» الاستشراق... [رغم] خطورة الإسقاط من ذات الباحث على موضوعه، أو خطورة الوقوع في الخطابة أو في التعصب للذات والهجوم على الحضارة الأخرى... لكن وعي الباحث وأصالته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الأخطار»[1].

إنّ محاذير ومخاطر الاستغراب هذه، لا يمكن تجنبها انطلاقاً من الحصانة البنيوية، ولا من أصالة وعي الباحث الاستغرابي، لأن دوافعه لا تقوى على كبح انزلاقه إلى حفر الذاتية واللاتجرد أو الإسقاط المنهجي... الخ...، خصوصاً، وإنّه لم تتبلور

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص26.

أسسه بعد، من كفاية الذات الشرقية المنشطرة بين همّ مصالحة نفسها من جهة، والانهمام بالردّ على الآخر من جهة ثانية، وهذا انشغال صعب، يستحيل معه الهروب إلى الأمام بردٍّ، قبل ترتيب وضع بيتنا أو إرثنا القديم المؤجل نقاشه إلى حين. . . ، إذا لم يتفرّع منه تأسيس حالة قادرة على أن تساعدنا في التعامل مع الآخر، أكان رداً على مغالطه وأخطائه، أو استجابة لفكره وثقافته النيرة، لما فيه خير مصلحة الأمة.

إلَّا أنّ ثمة ما يعيق هذا المنال، ألا وهو الشعور الدائم بعقدة نقص تجاه حضارة الغرب القائمة على تناقضات الحوار بين الرأي والرأي النقيض، وهذه كلُّها جاءت نتيجة حالةٍ حوارية أحيت حركة فكر أو عقل، ليس حكراً على الغرب وحده، ولا يقتصر هو على منطلقات بنيته التاريخية، إزاء جوهر حضارة الشرق المتسقة بثوابت بنيانها المتأصل بالحالة إياها التي اعتمدها الغرب في تمركزه الراهن.

إذ من شان هذا التقسيم الحادّ بين فكرهم وفكرنا، تكريس ما سعى إليه الاستشراق التقليدي، من تمييز بين ثقافتي الغرب العقلاني والشرق العاطفي، فبهذا فقط يتحقق هدف الاستشراق الرامي إلى تفريق الشرق عن الغرب، على نحوٍ يتكرّس فيه الشرق شرقاً، والغرب غرباً منذ الأبد. . . وإلى الأزل. . . ؛ من دون أن يكون لاتصالهما أو احتكاكهما من أثر تغييري على موقع ودور كلتا الحضارتين، بكونهما مغايرتين في الأسباب والنتائج، في المنطلقات والمجريات، وهذا طرح استشراقي بامتياز، لم يأمن جانبه حنفي عندما نسب التراث الغربي إلى «فكر بيئي محض، نشأ في ظروف معينة، هو تاريخ الغرب وهو نفسه صدى لهذه الظروف، ويعبّر الكتّاب الغربيون أنفسهم عن ذلك بقولهم: فلسفتنا ـ حضارتنا، فكرنا، أدبنا، فننا»[1]. بهذا المعنى، وضع هو التراث الشرقي في الجهة المقابلة «الضد»، باعتباره فكراً دينياً وليس دنيوياً، وفي فضاء جوهري سامٍ وثابت، إزاء متغيرات الفكر البيئي للغرب، وأكثر من ذلك، لقد آمن حنفي، بما كان عليه نقد «أناه» عند المستشرقين، وإذا ما أراد أن يدحض أسباب التمييز العنصري المطلق في قولهم فلسفتنا ـ حضارتنا الخ. . . ، كان عليه العمل بوجهة معاكسة، فعوضاً عن هذا النقد، وافق هو على مقولاتهم، قناعةً منه بأنّ فلسفتنا، حضارتنا، هي الأفضل والأصل لتقميشات حضارتهم المتغيرة على الدوام، إذاً، وهي متأزّمة من جراء ابتعادها عن المصدر الشرقي الأصلي والأصيل لأنه هو المركز والينبوع المتعكر بسبب انبهار مثقفيه «بلواقط» الحضارة الغربية.

لقد ردَّ حنفي على الاستشراق بتوكيد مقولاته، حين استبدل «الأنا بالآخر والآخر

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص29.

بالأنا»، لتغدو عقدة نقص «الأنا»، عقدة عظمة في حضارة الشرق، والعكس، وهذا ما دعاه إلى الفخر «بأناه» وإلى الاعتزاز بانتمائه إلى الأصل، وفي كلتا الحالتين (العقدتين)، لم يخرج هو عن نطاق مؤثرات الاستشراق الكلاسيكي، بعدما اعتمد في ردّه على خطاب استغرابي تكررت فيه لغة الاستشراق التقليدي نفسها، لا لغة الاستشراق ذات النوعية المشاكسة والناقدة لما بثّه الأوائل من مغالطات، لا تُدحض بقلب معادلة التفوق من الآخر إلى الأنا، بل بتفكيك أسبابها، وتحليل مقاصدها، بعيداً عن الانفعال بردٍّ مضادٍّ غير متكافئ، كيلا تبرز فيه الأنا هشّة، لا حول لها ولا قوة، إلّا بانفعال يكرّس ما لم يستطع الاستشراق ترسيخه في أذهان البقية الباقية من مثقفيه المتنورين، فبمثل هكذا ردود، يتسوغ بقاء الاستشراق واستمراره المستمَدّ مما افتعله شوق حنفي لتماهي الأنا مع تفوق الآخر، غير المتفوق ما لم تتأثر الأنا بالآخر تقليداً له، والتقليد هنا يجب ألا يُطلق على من يستعين بمناهج الغرب للردّ على حججه، إنما على من يرفض الانتفاع من مناهجهم، فيقع ضحية تبرير وجود أناه، باستغراب يبرِّر رغماً عنه حجج استشراق الآخر.

استغراب حنفي يكرس حجّة الاستشراق التقليدي

إنّ إحالة الشيء إلى نقيضه، والعكس، لا يُساير منطق التفاعل الجدلي في صيرورة الحضارة الشرقية، التي لن تحذو حذو جارتها بالتمام، ولا حتى مسار أمسها البعيد؛ إذذاك تغدو المقارنة بين حضارة الأمس وحضارة اليوم، أو حضارة الغرب وحضارة الشرق، غير دقيقة، لأنها لا تعبّر عن مجريات الوقائع والحقائق التاريخية المعقدة في تشابك أحداثها وتداخلها على نحو يلزمنا بعدم تبسيط المسألة هذه، كأن نقول: يجب أن نستعيد ما كان عليه حال وضعنا بالأمس، أو لا بدَّ من العمل على الحدّ من تأثير هذا على ذاك، ولكنْ، ومع هذا كلّه، يمكن لنا تتبُّع أو تفحص تمفصلات التاريخ الحضاري بعين ذكية، وبذهن منفتح وقادر على دراسة أسباب الإخفاق هنا، والنهوض هناك، من دون أن تُعمينا إنجازات الأجداد بالأمس، ولا حماس ردِّ اليوم، عن أولوية النظر في تراث الأنا، من أجل انتشاله من ركود مياه بئر تاريخي، لم يعد يروي ظمأ مستقبلنا. وهذا يعني إخراج التراث من طابعه الساكن في نصوص مقدسة منعته من الدخول في معترك حركة التاريخ الحضاري للشرق، وأيضاً من غير أن يجعلنا هذا نمعن النظر في التراث لكونه يمتلك كفاية ذاتية تكفل لنا مجاراة تفوق الحضارة الغربية، ذلك أن استنهاضه من كبوته التاريخية الطويلة تلك التي جمدت رأسماله الفكري العقلي مدة كافية للتراجع إلى ما هو عليه واقع مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وحده الكفيل بتصويب اعوجاج تخلفنا الحالي.

أضف إلى ذلك أنّ التحديق في مرآة الأنا أكثر مما يلزم، قد يصيبنا بعمى انبهار، تزوغ فيه الرؤية عن أشياء الآخر، فننخدع بعظمة أشيائنا، بمثل ما كان قد حذر منه سقراط «في الحادث الذي يقع المتفرجون على كسوف الشمس ضحية له في أرصادهم، فيمكن بالفعل أن يفقد البعض منهم بصره إذا لم يتأمل صورة (eikona) الكوكب في الماء أو عبر إجراء مماثل. . . [ويستطرد] كنت أخشى أن أصبح كفيف الروح تماماً بأن أثبت هكذا عيني على الأشياء»(1).

لقد دلّ هذا المشهد السقراطي، على ما لم تُشِرْ إليه معادلة التوازن في النظر إلى العلوم الدخيلة والأصيلة عند الباحث عن المعرفة الحقّة، لأن التركيز على مصدر أوحد، داخلياً كان أم خارجياً، على حساب المصادر الأخرى، يجعل من البحث أحادي الجانب، فيفقد غايته الرامية إلى اكتشاف سمات هوية، لا تتحدد بأسبقية الحكم من انتماء، يقينا في نطاق التبرير له ولأفضليته على انتماء الآخر، فإذا كان الاستشراق نتيجة وليس سبباً في تكوين الحضارة الغربية، وإذا ما حزم الاستشراق أمر نفسه، قبل أن يتوجه لمطالعة وضع الآخر، فاستغراب حنفي إذاً، في هذه الناحية، يخالف قاعدة الاستشراق، لأنه لم يَفِضْ عن امتلاء «أنا»، ما زالت في طور الانشغال بتحديات، الأولى أن تهتم بذاتها، من أن تتوسع خارج نطاق بيتها المتصدع، وذلك للاعتداء بمثل ما اعتُدِي علينا.

فالردُّ الأمثل لا يتمّ من خلال تقليد ما لا ينطبق على حالنا، فالزي الأوروبي «الجينز» مثلاً يقي الإنسان من صقيع الغرب بما لا يتفاضل مع ما تقيه العباءة الشرقية من حرّ المناخ في صحراء الخليج، فالتصدي لتأثير الاستشراق يتحقق بحسب ما آل إليه فهمنا لتراث الأنا، قبل الآخر، أي بقراءة أثر مفاعيل الاستشراق على المكونات الثقافية في شخصيتنا القومية المكتنزة عوامل وأشياء، لا يمكن أن تُفسرها ميكانيزمات الحركة الميكانيكية بين الفاعل والمتلقي. . .، المؤثر والمتأثر. . .، إذ إنّ تعقيدات هذه العلاقة تستوجب من الباحث الوقوف على مسافة واحدة من الأنا، توازياً مع مسافتها أو بعدها عن الآخر، وذلك لكيلا يمسي النظر في مرآة الأنا(2) مُحَاطاً بطيف الآخر، على نحو «تتأورب» فيه الذات الشرقية بموقف أوروبي، وحتى لا ينجم عن التحديق النرجسي في مرآة الأنا، رفضٌ قاطعٌ لكل ما يمت بصلة إلى الآخر المنظور إليه تحت وطأة «التأورب» ذاك، فالنظر في مرآة الآخر، يُخفِّف من مغالاة التقوقع والانغلاق على الذات، رغم

---

(1) جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص 26.

(2) يقول الشاعر الألماني انتسنسبرغر في مقابلة لصحيفة السفير الصادرة بتاريخ 13/ 10/ 2000،: نفهم بشكل أفضل بلادنا إذا كنا خارجها، لأننا بذلك نملك نظرتنا الخاصة عن الأشياء لأن هناك مسافة بيننا وبينها، أحياناً لا ننتبه للأشياء، لأننا تعودنا عليها، ولكن حين نراها من خارج، نجدها مثيرة للاهتمام.

الحذر والتوجّس من أن يؤدي الانفتاح على رأي الآخر، إلى التماهي مع موقع يلغي الموقف من الغرب، فيتحول إلى موقف من الشرق جملة وتفصيلا.

إنّ توخي الدقة في استخلاص الوقائع، محكوم بمحاذير خطرة، لا يمكن تجنُّبُها إذا ما قيست على أساس خيارين إما. . .، وإما. . .، ففي الأنا مفاعيل لابأس بها من آخر فيه هو أيضاً من الأنا، ما لا يسمح بفهم الطرفين ما لم يتموضعا في مرآة واحدة، بحثاً عن الأنا من خلال الآخر، ورأي «أنا الآخر» في «أنانا» والعكس.

أما إذا اتبع حنفي ما تأدى عن الاستشراق من نتائج، أي «دراسة الآخر من منظور الأنا»[1] من أجل إحالته إلى موضوع أو مادة تحليلية لوعينا، يضع نفسه بهذا، أمام علامتَي استفهام:

الأولى تستوضح ماهية الأنا، موقعها ـ موقفها من ذاتها؟ بمعنى، هل تم تحديد المسطح المنهجي للأنا الدارسة؟ أم ما زالت هائمة على تخوم هوية لم ترتسم معالمها، ولم يتفق على سماتها بعد؟.

الثانية: كيف ينتقد حنفي الاستشراق التقليديّ بتقليده، إذا ما كان المأخذ على الاستشراق، هو إحالة الشرق إلى موضوع دراسة أو مادة تحليل؟ كيف له الأخذ منه ما أخِذَ عليه من سلبيات إحالة الغرب أيضاً إلى موضوع دراسة؟ أللهمّ إلّا إذا كان يريد الردَّ على الخطأ بخطأ مماثل، ظناً منه بأن تفوُّقَ الشرق يشترط الاحتذاء بالسير وراء الغرب، النعل على نعل خطاه، وبهذا تظهر عقدة نقص واضحة، فيها المشكلة، لا الحلّ، ليغدو تقليد المغلوب للغالب أمراً صحيحاً، لأنه «غالباً ما تكون هويتنا المعلنة منسوخة سلباً عن هوية خصمنا»[2].

وقد تكون المعضلة عند حنفي هنا، ليست بفعل الردّ نفسه، إنما في الاعتبارات الذهنية «اللاشعورية» لتشكيل هويتنا «المظلومة» على غرار ما تشكلت هويتهم «الظالمة»، أو للثأر من آخر يتحمل بوجوده كآخر، مسؤولية تدهور أوضاع مجتمعاتنا على الصعد كافة، السياسية ـ الاقتصادية والاجتماعية. . . الخ. . .، وفي هذا السياق، يقول أمين معلوف: «فبالنسبة للمتورطين مباشرة في نزاعات الهوية وللمتألمين والخائفين هناك فقط «نحن» و«هم» الإهانة وردُّ الصاع ولا شيء غير ذلك نحن، بالتحديد حكماً ضحايا بريئة و«هم» حكماً مذنبون، مذنبون منذ زمن طويل»[3].

بهذا الكلام، يتوضح كيف تسوقنا نزاعات الهوية إلى إنكار ما أنكره الآخر علينا،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص34.

(2) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة جبور الدويهي، دار النهار للنشر، بيروت 1999، ص 19.

(3) معلوف، الهويات القاتلة، المصدر نفسه، ص 35.

مع أنه مسؤول هو، لكنْ بقدر معيَّن، إذ لا يعقل تحميله السلبيات الكاملة لما نحن فيه، فهو مسؤول أكثر عن تبعات فعله، الخالقة لردود فعل رافضة وحانقة وناكرة لما يجب الانتفاع به من معارف، سيئات إنكارها ورفضها، أبلغ من الإساءات المباشرة التي جاءت من أحكام الاستشراق والمستشرقين، وبمجرد أن انطلق حنفي من انتمائه الشرقي في البحث عن هوية «النحن» المطمورة تحت طغيان الـ«هم»، تزحلق في ما كان قد نبَّه هو من مخاطره، انطواءً على الذات.

إنّ النتيجة أو الخلاصة هذه، كانت قد تعينت في منطلقات بحثه، لا في ما خلص إليه من تحذيرات عاجزة عن أن تغيّر من وجهة سير بحثه المنساق رغماً عنه، ومنذ البدء، إلى صدام لا يعلو فيه صوت فوق صوت معركة خاسرة، لأنها تزيد من بؤس رفضنا لما نحن بحاجة للانفتاح عليه... والانتفاع منه...، إذ إنّها تسعّر حمية الأنا القديمة، باسترجاعها شعاراً لهويتنا، أو الأصح، بالتراجع إلى حنين أمجادها لنتسمّر عندها، فنبقى، حيث يجب ألّا نبقى في غياهب ماضٍ، قد يخرجنا من حاضر التاريخ، ويضعنا على تخوم الحضارة، فتتحقق غاية ما أراده لنا أصحاب الهوية «الضد».

لقد قرّر حنفي نتائج علم استغرابه المزعوم، قبل أن يولد من عسر مخاض ولادته المرجَأة، إلى حين ظهر مؤلَّف جديد من باحث آخر غيره حول الموضوع ذاته؛ والأصح ولادته المؤجلة إلى ما بعد تطهُّر وعينا ـ خيالنا من الثقة المبالغ بها، بتراث الأنا، كتعويض عن إحساسنا بضعف مجريات أمورنا اليوم. فالمفاضلة بين أحقية تفوقنا التاريخي، على من لا تاريخ لتفوقه الراهن (أميركا ـ أستراليا ـ كندا ـ الخ...)، تجعلنا نتعيَّش من جذر ما كانه تراث الأجداد، بعكس مقصود المثل أو الشعر العربي القائل، «لا تقل أصلي وفصلي أبداً إنما أصل الفتى ما قد حصل». ولأن في التراث الشفهي للأجداد مدلولاتٍ ومعانيَ، قد تساعدنا هي نفسها للخروج من سجن إنجازاتها، فالأَوْلى بنا النظر، لا إلى ما كُنَّاه في الأصل، بل إلى ما يجب أن نكونَهُ في المستقبل، إذ لا يشفع أصلٌ ولا فصلٌ، إنْ كنا عاجزين عن التعامل معه بحكمة النظر من منظور لحظة الغد، لا الأمس. بيد أنّ هذا، لا يعني القطع والانسلاخ أو التنكر الى ماضٍ لا يحتاج إلى استحضاره، فهو جزء من التكوين الراهن لوعينا الذي يستوجب تحصيل ما غاب عن القدماء، بفعل طبيعة ظروفهم المغايرة حكماً عن طبيعة ظروفنا.

إنّ تجربة الأقدمين في الماضي، يجب أن تبقى لنا درساً لتجنُّب أخطائهم، وعدم اجترار أقاويل ما كانوه، بتكرار أفاعيلهم الممكنة في واقع الأمس، لا اليوم.

إنّ الصيغة التقريرية لما ستؤول إليه نتائج استغراب حنفي، كانت استباقاً لما لم يحصل بعد، أو إنّها توقُّع لما قد ينجم عن فعل، لن يتأسس على رغبات مجبولة بيقين قدرة مستمدة مما كانته حضارتنا في التاريخ، باعتبار أن هذا يؤمن عناصر دراسة حقيقية، لا حظوظ لها في الغرب بقوله: «فالشعوب التاريخية، شعوب الشرق قد تكون أكثر قدرة على تمثُّل الوعي التاريخي، نظراً لعمقها في التاريخ، من الشعوب الحديثة، شعوب الغرب، نظراً لحداثتها في التاريخ»[1].

وهذا يعني، أن أقدميتنا قد تتيح لنا سبل دراسة تاريخ الغرب والشرق على حدٍّ سواء، حتى ولو كانت نسبة الأمّية مرتفعة بين شعوبنا بما لا يضاهى من شعوب الغرب، ولو أن أولويات انشغالنا انتهت من الانهمام بكيفية تشذيب ذهنية مجتمعاتنا من علائق بدائية المفاهيم العشائرية والقبلية القديمة، ونقلها إلى حالة مدنية أكثر تحضراً؛ لربما كان هذا الكلام ممكناً. أما وإننا قدماء فقط، ولمجرد أننا شرقيون لنا الحق في دراسة تاريخ الشعوب القديمة والحديثة، فهذا كلام نرجسيٌّ بامتياز، وهو تماهٍ مع المنهجية الفيلولوجية للاستشراق التقليدي، الذي انتهى بخلاصة الأمر، إلى أنّ الشرقيين عاجزون عن دراسة أو إدارة مجتمعاتهم، وذلك لما يتصف به العقل الشرقي من خمول وكسل متجوهر خارج التاريخ، فجاء ردّه، (حنفي) ليؤكد على التمايز والفروقات بين الحضارتين، لا من حيث اختلاف طبيعتهما التاريخية، إنما في ذهنية شعوبهما، وذلك كي ينكر عليهم ما أنكروه علينا، من خلال استغرابٍ يريد أن يضطلع بمهمة، تبغي استعادة التمركز الحضاري إلى الشرق، بعدما أصبحنا في الدِرك الأسفل من واقع الحضارة المدنية الراهنة، وهذا الهمّ ألقاه على عاتق استغرابٍ، قد يستطيع برأيه، «السيطرة على الوعي الأوروبي...، ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية...، القضاء على عقد النقص لدى الشعوب غير الأوروبية بالنسبة للغرب...، انتهاء الاستشراق وتحوُّل حضارات الشرق من موضوع إلى ذات... الخ»[2]. مضافاً إليها نقاط لا يتسع البحث لذكر تعدادها المنعقد على فحوى المعنى الواحد في أيٍّ من نقاطه، كتلك التي يتمثلها الكلام على (ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية) ولربما هذا هو بيت القصيد، بعدما ثبت لديه أن اللحظة مؤاتية «لردّ الصاع صاعين»، وبعدما ثبت لديه أيضاً، أن الغرب مأزوم والشرق معافى، ينتظر من أبناء أمته نفض الغبار عن أصالةٍ قد تثبت عافيته المستمدة من تراث بديل عمّا استوردناه من أزمات أوروبية، وكأنّ عافية الشرق تشترط أزمة في الغرب، والعكس.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص39.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص39 ـ 40 ـ 41.

لعلّ قناعة حنفي بعلم استغرابه، أملت عليه، (القضاء على أسطورة الثقافة العالمية)، أو «العولمة» بالمعنى المعاصر للكلمة، مع أنّ الكلام على نهاية الثقافة العالمية في عصر وثورة المعلوماتية والتكنولوجيا، هو تنبؤٌ يدحضه تسارع الأحداث، وانشباك مصالح البشر واتصالهم وتواصلهم الأقوى من دعوة حنفي للعودة إلى حنين ماضٍ، يريد أن يقضي به على أسطورة الثقافة العالمية.

وحتى لا يُفهم كلامنا بغير مقصده، أي بما لا ندعو إليه، نشير إلى أن الحفاظ على خصوصية الثقافات لن يتحقق، إنْ لم تتغذّ من احتياجات انفتاحها على الآخر، ومن شأن رفضه، أن يُغلق الباب أمام احتكاك ضروري، به وحده تتسوغ خصوصية ثقافة «الأنا»، أما الإجابة عن سؤال حنفي، «لماذا نجح القدماء في احتواء الآخر وتمثله، والردّ عليه، وإكمال النقص فيه، وحذف الزيادة منه، ولماذا لم ننجح نحن في اللحظة فاحتوانا الآخر وذوَّبنا به؟»[1]. فليست سهلة، ولا هي ببساطة الدعوة للعودة إلى التعمق في تراث القدماء، كما أنها لن تقرّر بردٍّ سابق على ما يمكن أن تنتجه ظروفنا وأوضاعنا غير الناضجة للتمثل بنجاح قديم، بكونه كافياً لنجاحنا في الحاضر، إذ إنّ لوجود حضارة القدماء، أسباباً وحججاً قد تدحض هي بذاتها مقولات الاستشراق التقليدي القائل بشرق عاطفي لا عقلاني، كما أنّ لنشأة حضارة الغرب الحديث أسباباً قد تدحض، هي أيضاً، ما قد يطلقه الاستغراب من أحكام على شعوب الغرب.

فكلاهما الاستشراق والاستغراب، مردود عليهما من بنيانهما، وبوقائع وجود حضارة الشرق القديم، وحضارة الغرب الحديث، وهذه شواهد، أو هي دروس وعبَر، نتعلم منها التمثل بأسباب نجاح كلتا الحضارتين، من دون أن ننسى الفروقات التي تفصلنا عن زمان الحضارة الأولى، ومكان الحضارة الثانية، وإذا ما أردنا استعراض عوامل استنهاض الحضارة العربية الإسلامية قديماً، نجد أنها لا تتفق مع ما استجداه حنفي من عوامل نهضتنا الحالية، حتى ولو كانت من باب التمني، فهي لا تُقارن، ولا تُقاس بما كان عليه حال مجتمع الفارابي ـ ابن سينا وابن رشد، من انفتاح على الآخر وتسامح تجاه الأنا، هذه التي ما زال النقاش حولها مؤجَّلاً، منذ أن طويت صفحة الفلسفة التي كانت قد تجرأت قديماً على نقاش محرمات اليوم وممنوعاته، والمفارقة في هذا الأمر، اعتمادنا على ما انتهى إليه حوار الفلاسفة وعلماء الكلام، من دون الاعتماد أو التمثل بما به أنتجوا نظريات وتشريعات، كانت من أعمال عقل حُرِّم عليه اليوم، المساس بما كان قد ناقشه فلاسفة وعلماء البارحة.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 38.

أوهام الردّ على تفوق الغرب الحديث من إنجازات الشرق القديم

إنّ خطاب حنفي تعبوي بامتياز، في استعماله لمفردات وشعارات رجال السياسة المنهمكين بحثّ الجماهير على الانخراط بما يلزم، وردعهم عما لا لزوم له، وأيضاً تدجينهم بلغة، تملي على العموم ما تقرره أيديولوجيا الأحزاب والأنظمة السياسية الرامية إلى تكريس شرعيتها عبر برامج وخطط، سابقة لما قد تقتضيه الضرورة الإجرائية من أفعال لاحقة. لذا، فإنّ مهمة المثقفين والباحثين غير المنضوين بطبيعتهم في السياق الذي تنطلي عليه دعاية أرباب السياسة، هو النقد الدائم والجريء لمرتكزات السلطة السياسية أياً كانت. . .، وأينما حلّت. . . لتتسع الهوّة بين اعتبارات الإجراء السياسي عن الموقف الناقد، كلما ابتعدت السياسة عن التقرب لمصالحة الرأي المتجدد للباحثين والمثقفين الناقدين، المطرودين بسبب ذلك، خارج نطاق السياسة. إنه الفرق بين التورط في السياسة، والتورط بنقد السياسة، من قبل أدعياء متحررين من معايير الموقف الأيديولوجي السابق على البحث. نقول هذا، رغم ما يعترضنا من صعوبات اللاموضوعية واللاتجرد، خصوصاً وإنّ الدراسات الجدية تقاس بمدى ابتعادها عن الانحياز إلى هذا أو ذاك، وبمدى مشاكستها مسيود رأي الجماعة على الصعد كافة، حتى إنّ استطرادنا في الكلام على الاختلاف بين الاعتبارات السلطوية للخطاب السياسي، والاعتبارات النقدية للخطاب الفكري (اللاسياسي)، جاء نتيجة تورط حنفي بصياغة خطاب، تقرّر فيه موقفه المسبق من الحضارة الغربية، في توليفه النظري هذا، الذي غلّف فيه المضمون السياسي بلغة فلسفية وربما تبريرية، تعينت عنده ببساطة أخذ موقف من الآخر، «فكل تعامل مع الغرب بهذا المعنى، هو فلسفة، وكل من يأخذ موقفاً من الآخر هو فيلسوف»[1].

هكذا تم حسم الضجيج الدائر حول معنى الفلسفة، بطريقة لم يسبقه إليها أحد من الفلاسفة القدماء والجدد على حدّ سواء، فغدت الفلسفة محددة بالموقف من الآخر، أياً كان هذا الآخر، شرقياً أم غربياً، فتمسخت واختزلت إلى أقل من سؤال، وأكثر من جواب، على ما لا يوتّرُ «الأنا» من قلق على. . . أو من «الآخر». وبهذا، يختصر حنفي كل هموم «الأنا» الوجودية وحتى الميتافيزيقية منها، بالكيفية التي تتموضع فيها إزاء آخر، لا تربطه «بالأنا» صلة اتصال، إلّا من حيث هو «آخر».

إنّ اختلاف هوية «الأنا» عن هوية «الآخر» تتأتى برأينا من انفعالات الاحتكاك الدائم بين مكنونات الذات، وتحصيلات الآخر، بين ما في داخل الأنا، وما في

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص43.

خارجها، وبين كل ما لا يتموضع بذات «الأنا»، إزاء ما بذات «الآخر»، ذلك أن جدل العلاقة التفاعلية بين ثنائيات حنفي هذه، تمنع شرنقة الأنا في مأمن خارج فضاء الاتصال والتواصل بالآخر، أو خارج تأثير ما تمليه عليه احتياجات الأنا، كما أنّ العلاقة تلك، لا تبيح هتك فضائنا الوجودي، إذا ما تم التواصل على أسس واضحة وسليمة، تعي فيها الأنا مكمن قوتها وضعفها، مثلما تدرك ما في جعبة الآخر من أشياء نفتقدها، ولا غنى عنها، فالتحرر الأنطولوجي لا يستلزم سوى التحرر من أوهام ضعفنا، هذا الذي نلقيه على عاتق الآخر، فنختلق فيه أوهام عظمة، منها يتأتى ضعفنا الحقيقي، وكأن عظمة تاريخنا هي من بيان قدرة الآخر على زعزعة قوتنا المهمَّشة نتيجة اختلاقنا نحن لقوة الخصم؛ إذ من هذه القناعة بالذات نشأت عقد النقص تجاه قوة الآخر، تلك العقد المستَمّدة من ردّ علم الاستغراب على ما لا يتحمل كامل مسؤوليته، علم الاستشراق.

إنّ الهيجان الإسلامي ضد الغرب، لا ينبع من جوهر العقيدة، ولا هو من تاريخ العلاقة التاريخية المتوترة بين الغرب والشرق فحسب، إنما يرتبط في رأينا بالظروف المتدهورة في عالمنا العربي الإسلامي الذي يعيش أزمة خانقة، إنْ على مستوى تبعية الوضع السياسي المتمثل بسلطة أنظمته اللاديمقراطية ذات النمط الكولونيالي، وإن على مستوى تبعية اقتصاده المتروك عرضة لاستغلال ونهب الشركات الاقتصادية الكبرى بوجهيها المحلي والعالمي؛ وفي كلا المستويين، تتحمل الأنظمة الغربية المتقدمة مسؤولية إدارة الأزمة، إنْ لم نقل حمايتها من منطلق براغماتي وديماغوجي بحت، لكنّ هذا، لا ينفي عن «الأنا» مسؤولية الاستكانة والبقاء عرضة للهتك السياسي والاقتصادي، بما يتيح تثبيت اللاتكافؤ في العلاقة بين قوتهم وضعفنا، لا بل الشرط الأساس لكسر جمود منطق هذه العلاقة، يكمن في الاعتراف أولاً، لا بقوة «الآخر»، إنما بضعف «الأنا»، علّ ذلك، يسمح بالنظر العقلاني إلى ما يجب فعله في مجتمعاتنا، بحسٍّ لا تغره إنجازاته التاريخية، مثلما يجب ألَّا تنتقص من ثقته بنفسه انجازات الآخر، هذا الذي انتقل من حالة الانفعال إلى مرحلة الفعل، بعد أزمة حضارية قاسية دفعته إلى القطع مع ماضٍ غير متكافئ مع ما كانت عليه حضارة الشرق في الماضي، من انفتاح ـ مرونة وتسامح، فتبدلت الأدوار بعدما أمست حضارة الشرق جامدة، بفعل التصاقها بماضٍ لم يعد متناسباً مع مقتضيات اللحظة الراهنة، ولا متفقاً مع تحديات المرحلة التي نعيش.

إنّ هذا، لا يدعو بالضرورة إلى التشبه بالغرب، قطعاً مع ماضينا، وذلك بسبب اللاتشابه بين حيثيات تراثنا وتراثهم المختلف بوقعه، وبدرجة استجابته لاحتياجات شعوب، لها صقيعها ـ طبيعتها ـ ظروفها، والكثير من ميزات لا تحصى، مع أنها تُفسِّر لنا ربما، سبب اختلاف قيمهم ـ أعرافهم ونمط تفكيرهم، وحتى طريقة تعاملهم مع

الوافد الفكري الدخيل، عن قيمنا وتفكُّرنا المغاير بحكم وجود اختلافات كثيرة لموجودات الغرب. وإن كان هذا صحيحاً، فالردُّ على الاستشراق، لا يتحقق من خلال استغراب حنفي الذي راح يقلد فيه الاستشراق، حتى بالتنقيب عن جذوره التاريخية، فقد كان الأحرى به تفكيك سبب تحامل المستشرقين غير العلميين، وفضح المقاصد الاستعمارية عند بعضهم، بغية كشف النقاب أيضاً عن براءة مقولات بعضهم الآخر، من دون أن نهمل القلة القليلة من المستشرقين العلميين المهمشين من جراء هيمنة خطاب الاستشراق التقليدي، علَّه، في استعادة الاستشراق غير التقليدي المقصي والمطمور في إبستميه (Epistemé) المعرفة الغربية، يرد هو «وعبر شاهد من أهله» عليهم، وهذا أفضل بما لا يقاس مع التشبه بمغالطات مناهج وصفهم للشرق، وصفاً لغرب مضاد ومغاير منذ. . . ، وإلى آخر الدهر، وبما لا يمكّن من التقائهما على مساحة إنسانية واحدة.

وهنا يجدر بنا التذكير، بأنّ علم الاستشراق التقليدي قد استجدى التاريخ لينطق بما يؤكد توصيفاته المطلقة على شرق عاطفي ـ كسول وأسطوري، وغرب عقلاني ـ مجتهد وتاريخي، إذ إنّ الردّ على هذه الافتراءات، لا يتحقق بقلب معادلة التوصيف، عكسياً، ولا بتبيان تفوُّق الشرق القديم، ردّاً على تفوق الغرب الحديث، حتى إنّ استجلاب عناصر تاريخية لشرعنة الاختلاف والمغايرة، هو فعل استشراقي، تبنّاه حنفي، ليقول تماماً عكس ما قاله الاستشراق، فعلم الاستغراب بحسب حنفي، «ليس حديثاً لأن علاقتنا بالغرب أيضاً ليست فقط وليدة العصر الحديث، بل تمتد جذورها منذ نشأة الأنا الحضارية المتمثل للتراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرناً أو يزيد. . . عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً دارساً استطاعت أن تحوّل الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلاً صحيحاً»[1].

وهنا يذوِّب حنفي مرّة أخرى، تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في نقطة «أناه» الإسلامية، وكأنْ لا صلة أو اتصال، قبل أن تتحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة، وفي هذا اجتزاء لتاريخ معقد وطويل من العلاقات التفاعلية، قبل أن يتمفصل شرقه الأدنى بإسلام، هو حلقة من صيرورة التطور الحضاري في الشرق القديم الذي أشار إليه، كواحد من مكونات «أناه»، المبعوثة من جديد في الإسلام.

إنّ الموافقة على منطق حضارة «الأنا» عند حنفي، من شأنه أن يدعم ما سعى إلى تأكيده المستشرقون، من أن الإسلام جوهر قائم بذاته خارج التاريخ، فلا اجتهاد يغيِّر من ثباته، ولا تشريع يجدد من حال المسلمين هؤلاء الساكن بوعيهم نصٌّ دينيٌّ واحدٌ، مع أنّ التمثُّل بما كانت عليه حال «الأنا»، إبان دراستها للحضارة اليونانية، يُظهِر عكس

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص44.

ذلك، لأنه يكشف عن مدى الانفتاح والتسامح العقائدي غير المتجوهر في مقولة ثابتة، خارج نطاق التأويل والتفسير العقلاني، وعلى هذا، اصطدم العقل بقدسية النصوص، ليشيع مناخاً حوارياً رمى إلى محاكاة الفلسفة اليونانية الدخيلة، لهضمها واحتوائها من منطلق بعيد عن تصنيفات الانتماء العقائدي لإسلام عاش في ظل تسامحه آنذاك نَقَلَةٌ ومفكرون وعلماء، يهود ونصارى، حتى إنّ أصحاب الديانات اللاتوحيدية تمّ إشراكهم، ولم يُقْصَوا عن المشاركة الفعالة في استنهاض التراث العربي الإسلامي.

إنّ الاعتزاز بالتاريخ النيّر للحضارة العربية الإسلامية، يدعونا إلى قراءة تلك المرحلة، بتأنٍّ، بغية تفحص تفاعل أسباب الأنا القديمة بالآخر الأقدم (الحضارة اليونانية)، الوافد إلينا بكل ما يحمله من تناقض وتضاد مع المعتقد الإسلامي.

وخلاصة القول، إنّ رجحان دفة العقل في التعامل مع فكر الأنا جعل من الحوار سيد المواقف، حينما ناقش المعتزلة والأشعرية، القدرية والجبرية، مسائل تقع في صلب العقيدة، ما أتاح السبل ومهد الطريق، أمام تأويلات ابن رشد لمصالحة النصّ الديني مع فلسفة أرسطو، بأسلوب رائع ومبدع، وبطريقة جعلت من الإسلام منفذاً لاحتواء العقل الأرسطي، ما يعني أنّ المفارقة بين «الأنا» القديمة و«الأنا» الحديثة يجب ألّا تقاس على أسس الانتماء إلى عقيدة الإسلام الديني، إنما تقاس على ما تعاملت به «الأنا» مع «أناها» مثلما كانت قد تعاملت مع الآخر، إذ إنّ الانفتاح على ما هي فيه، بالدرجة الأولى، هو وحده الكفيل بالانفتاح على ما في الآخر، ذاك الذي لن يُقبل، إنْ لم تُشرِّع «الأنا» بابها للتمثل بما كان قد تمثل به الآخر من قضايا، لها طابع إنساني أممي، بحيث لن تتحدّد بهوية شرقنا ولا غربهم، فكما لا هوية للديمقراطية وحقوق الإنسان، لكونهما حصيلة تجارب إنسانية، تداور على النضال من أجلها الشرق والغرب، أيضاً وأيضاً لا هوية للمنهج التأويلي، ولا لتصورات ابن رشد حول الضروري في السياسة[1] المنصهرة فيها معارف الفلسفة اليونانية بالفكر الفلسفي للعرب المسلمين، إذ ذاك يمسي التمثل، تمثلاً لا بخصوصية واقع الاختلاف المقدر عليه وجودنا في ظروف مختلفة، لم نخترها «نحن»، ولا «هم»، إنما بالمشترك الإنساني من قيم عامة، قد تتخطى فروقات شرقنا وغربهم أيضاً، «إنْ قمنا بتوجيه انتباهنا نحو الأصول المخفية لمرض لا يكمن في الغرب، وإنما يكمن في الشرط البشري ذاته»[2]. إنّ ترداد حنفي المفرط، لجملة تتكرر

---

(1) إشارة إلى كتاب الضروري في السياسة لأفلاطون، كتبه ابن رشد، وصدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمه من العبرية د.أحمد شحلان، بيروت، 1998.

(2) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص168.

بكثافة رغبته في تحجيم الغرب، بعدما خرج برأيه عن طور ذاته المحددة في جغرافيا معرفته، فلزم بعدما تجاوز حدّه، «ردّه إلى حدوده الطبيعية»[1].

إنّ هذه العبارة تعكس إيمانه القاطع بتجسد المعرفة في جغرافيا ثابتة عند حدود خريطة معرفية ليست مُنْزَلَةً برأينا، لأنّ المعرفة تخضع لتحولات التفاعل النقدي في ميادين لها آليات مختلفة عن السياسة، فآليات المعرفة النظرية غير جامدة عند حدود قطر حديث، أو إمبراطورية قديمة، فسمة الفكر هي التفلت الدائم من الوصاية أو الرعاية السياسية، والطيران في فضاء رحب فوق الحدود الجغرافية لوحل السياسة، والهبوط حيثما تتوفر مناخات حرّة للإبداع، فتنتعش فيها حياة التفاعل بين الشيء ونقيضه، بين الرأي والرأي النقيض، فهذا الكلام، لا يتصنّف في خانة التمنيات الحالمة، ولا هو شِعْرٌ، إنما هو وصفٌ لما لا يمكن إعادته إلى موطنه، أو ردّه إلى حدوده الطبيعيةِ، إذا ما كان يملك أجنحة للطيران بأفكاره فوق القرارات والإملاءات السياسية، إلى حيث لا تعيقه مساحة محيط، ولا علو جبل، فهذه كلها نتوءات قد تعرقل، إنما لا تمنع ترحال المعرفة بحثاً عن غذائها في حقل الحرية، فالعقل لا ينحبس في قفص المعتقدات المطلقة.

بناءً على هذا، لا يمكن ردّ الأفكار إلى مصادرها، باعتبارها تنتمي إلى هوية جغرافية، كان قد اعتمد عليها الاستشراق التقليدي عندما ردّ أسباب الاختلاف بين تفكّر شعوب الشرق، وتفكر شعوب الغرب، إلى الانقسام الجغرافي الذي لا طاقة لنا على تغييره، منذ أن وجد. وهذا ما دفع بحنفي إلى تبني هذه الفرضية، تماهياً مع المرتكزات الاستشراقية «المتعنصرة» لموطن الشعوب، وأمكنة ولادتها، كتلك التي لن يتسنى لها تغيير قدر انتمائها إلى هوية تتموضع في رتبة معيَّنة في «الروزنامة» المعرفية للاستشراق.

موقف حنفي من أدعياء الإصلاح العربي

يزعم حنفي أنّ قَدَرَ المحاولات الإصلاحية التي اتخذت من الغرب نمطاً وأمثولة لتحديث عالمنا العربي الإسلامي، كان نصيبها الإخفاق والفشل، لأنّ الإعجاب والانبهار بجديد الحضارة الغربية، تخطى قدرة الإصلاحيين المحليين على إقامة توازن ملائم بين تراث الأنا وحضارة الآخر، ويقول في هذا السياق: «وقد شاع في فكرنا المعاصر بروافده الثلاثة: الإصلاح الديني عند الأفغاني ومدرسته، والفكر الليبرالي عند الطهطاوي

---

(1) اللآفت أنّ هذه الجملة تكررت طوال مشواره الاستغرابي، وهي موجودة على الكثير من صفحات كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) ـ ص 39 ـ 45 ـ 49، على سبيل المثال لا الحصر.

وخلفائه، والتيار العلمي العلماني عند شبلي شميل ورفاقه...، وهو أنها جميعاً اعتبرت الغرب نمطاً للتحديث، والخلاف بينها مجرد اختلاف في الدرجة لا خلافاً في النوع»[1].

إنّ اشتمال حنفي للروافد الثلاثة، في خلاصة كلامه على توحد هؤلاء عند نقطة اتخاذ الغرب كنمط أو مصدر للتحديث، يلغي من كل واحد فيهم حيثيات موقعه ـ موقفه ـ نظرته ودعوته المتمايز فيها الواحد عن الآخر، وإن صبت جهودهم عند مُحصِّلة الدعوة للاستعارة من الغرب، بما لا يتوحده موقف الطهطاوي مع غيره مثلاً، عندما «اعتقد أن استعارة العناصر الصحيحة من أوروبا كفيلة بحل المعضلات التي تواجه الإسلام، فاقترن الإعجاب بالحضارة الأوروبية مع روح الثقة بالنفس المستندة إلى الإيمان بالإسلام... أما بالنسبة للأفغاني الذي عزا أصل الانحراف الاجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي ليس في الإسلام بل في المسلمين، لم يشر إلى كيف هي الاستعارة الحكيمة»[2].

وما فعله حنفي هنا لم يقتصر على اختزال الروافد الثلاثة، بل إنّه استنسب من مجموع رواد الحداثة الكثر، غير المتفقين على كيفية الاستعارة الصحيحة الحكيمة من الغرب، ما يناسب حكمه، في حين لم يرفض هو الموقف الداعي إلى تقليدهما باستغراب جلّ ما فيه استنكار استكانة الأمة أمام ما فعله الغرب بنا، ذلك أنّ شمولية نظرته وموقفه إلى ممّن هم مختلفون، تذهب بنا إلى الاستفسار عن علة تذويبه الآراء والمواقف المتعددة لدعاة الإصلاح العربي الإسلامي في رأي، أو موقف، ليس واحداً، ولا هو بمثل ما خلص إليه بنتيجة حكمه على واحدية نموذجهم، إذ كان يحتاج إلى تفكيك أواصر المتشابهات، بلغة علميةٍ، لا مكان فيها لعمومية إطلاقات أيديولوجية، ترمي دوماً إلى تصنيف «الآخر» بالجملة، و«الأنا» كذلك، أي بلغة قادرة على أن تستنبش من أعماق «الأنا» شيئاً من «آخر» فيه هو أيضاً من «الأنا»، بحيث إنّ في الصلة بينهما انفعالاً تأثيرياً، وتوتراً ذهنياً ونفسياً، لا تتموضع فيه «الأنا» إزاء «الآخر» على طول الخط.

فالأنا متعددة ومتكاثرة، وإن تغلفت بهوية نافية لفرادة كل واحد منا، مثلما تُقصي هوية الآخر فرادة كُلٍّ منهم، وإذا كانت الأنا متعددة ومتكاثرة ومتغايرة، بتعدد وتكاثر وتغاير أفرادها، كما الآخر، لا يصحّ تذويب «أنوات» الأنا في هوية، تحجب عنا الاختلاف والمغايرة الموجودة حتى في الأنا الواحدة، بدليل أن ما بدأ به الأفغاني في

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص48 ـ 49.

(2) شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص 39 ـ 40.

مستهل دعوته للاستعارة الحكيمة من الغرب، غير ما انتهى إليه، عندما «اتجه اتجاهاً محافظاً، وتمنى لو يعود المسلمون إلى العصر الذهبي للإسلام ويبتعدون عن أوروبا»[1].

بهذا المعنى، فالفكر عرضة لتغيير موقفه، بحسب ما تمليه المستجدات الطارئة على ما كانه الموقف من واقع الحال، وما صاره. . .، وما سيصيره الموقف من متغيرات الأحوال، هكذا جاء تحوُّل الموقف من الغرب عند الأفغاني، نتيجة اختبار أقاويله التي كانت تدعو إلى المصالحة بين عقيدة الإسلام، وما يحتاجه المجتمع الإسلامي من إصلاحات سياسية واجتماعية من أوروبا، تيمناً بالغرب، حينها «وقع الاصلاحيون في خلافات حادة، حين حاولوا تحديد علاقة الدول الإسلامية بأوروبا»[2].

وهذا مثلٌ، سقناه للتدليل على عدة أسباب وعوامل مقصية وغير معلنة، لم يجرِ الكشف عنها، بانتظار ما ستؤول إليه مسؤوليتنا في البحث عن تراث «الأنا»، غير أنّ هذا لا يعني بالضرورة استلاب البحث إلى تفاصيل، قد تؤجل وصولنا إلى خلاصة، أو تعلق الحكم على طابعه المنبني على إيحاءات وإيماءات، منها المضمَرُ، ومنها المعلَنُ في المعنى الموجود، لا في الكلمة أو المفهوم فحسب، بل في منطق صياغته داخل نسق، يتحدد به فهمنا للمقصود، واللامقصود من الكلام.

من هذا المنطلق، يجب تفكيك أقاويل «الأفغاني والطهطاوي»، «إرنست رينان وبرنارد لويس»، وكل من تورط في الإفصاح عمّا يريد قوله عبر كتابة، قد لا تتطابق حتماً مع ما يجول في ذهن الباحث أو الكاتب، فالكتابة تعبّر عن ذاتها المتعينة في عقل الجماعة، عبر مقولات رمزية لمقاربة أشيائنا، وللتدليل على العلاقة التساوقية بين الشيء والرمز، مع أن الأشياء موجودة بذاتها، وهي لا تحتاج إلى معنى كلمة قد يؤثر وقع نطقها في الشيء نفسه.

إنّ استطرادنا هذا، جاء لتبيان المقاصد المضمَرة بين فواصل الكلام، بحيث إنّه لا تشابه فيه بين كاتب وآخر، حتى أن الواحد نفسه مختلف بين مرحلة وأخرى؛ كيف يمكن لنا إذاً شمل الإصلاحيين المختلفين والمتعددين، في توجه واحد؟ كيف يمكن لنا ردّ الخلاف بين الأفغاني الطهطاوي وشبلي الشميل، إلى مجرد اختلاف في الدرجة، لا خلافٍ في النوع؟

فما نعيبه على حنفي هنا، هو تصنيفه لهؤلاء الإصلاحيين في موقع، شُبِّه له أنه واحد، لا خلاف فيه ولا اختلاف بين وجهات نظر، تندرج برأيه في جدول يسمح له بالحكم الواحد على أكثر من واحد، حتى إنّ تعليقاته على الأجيال التي أعقبت رموز

---

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب، المصدر نفسه، ص 41.

(2) شرابي، المثقفون العرب والغرب، المصدر نفسه، ص 41.

الإصلاح الثلاثة، لم تكن بمنأى عن حكمه السريع على تجربة من سبقه، إذ لم يخصص لهم حيّزاً واسعاً للبحث عن علّة إخفاقهم في الدعوة إلى تغريب إسلامنا، لا أسلمة غربهم، بحسب العلّامة محمد عبده، لا سيما وإنّ تجربة السابقين تبقى للاحقين درساً، منه يستفاد، وبه يتحقق مراد التواقين للخروج من الحالة الارتكاسية لمجتمعاتنا المحتاجة أمسَّ الحاجة إلى دراسة جادة ومتعمقة، قد تفي ربما بغرض الانتقال من الحوار النظري، إلى الإجراء والممارسة الفعلية على أرض الواقع.

الحذر من الثقافة الغربية تحذير مما نحتاج إليه؟

إنّ إرجاء البحث عمّا يجب التركيز عليه عند «الأنا»، بالالتفاف عليها من دون حسم الموقف، والهروب إلى ما يمكن البحث فيه عند الآخر، هو بمثابة تَلَهٍّ عمّا يجب الإقدام على نقاشه، ضمن أولويات انشغالنا لتعمير بيتنا الحضاري، إذ لن يُبنى هذا البيت على أرض صلبة، إنْ لم نختر الأسس الصالحة، لمواءمة جديد تراثنا، بحُسْن جديدهم المادي والمعنوي، ولإتمام ذلك، لا بدّ من نقاش وضعية الأنا أولاً، بغية إشباع فكرنا من احتياجات، قد تخرجنا من نطاق النزعة «التراثوية»، فبهذا الشرط وحده يتأمن انوجاد «الأنا» المغمورة بأقاويل قدمائنا وقدمائهم الصالحة ربما، لقديم الزمان، لا لزمننا المغاير، بما يجعل من المحافظة عليهم أو احترامهم، أن نتخطى الأقاويل تلك، بأقاويل جديدة قادرة على أن تحاكي اللحظة الراهنة.

فوصية إرث القدماء، تفضي بنا إلى الارتكان على ما ارتكن إليه «هم»، في اجتهادهم وتشريعهم لما يلائم واقعهم المختلف عما يستجديه واقعنا من إبداع جديد، واجتهاد دائم، وإلّا بتنا خارج سيرورة تاريخ، لا يرحم من لا يركب في مقصورة تحولاته ومتغيراته التي تجعل من إنجازات الماضي تراثاً نستأنس به، ولا يلزمنا بأفاعيله، إنه ثمن لا بدّ من دفعه، وهو أقل بكثير من ثمن خروج العرب من التاريخ[1].

إنّ الاتفاق على عناوين القواسم المشتركة «للأنا» القومية، من شأنه توحيد الأقطار العربية الإسلامية على أسس واضحة، تتكامل فيها المصالح المشتركة بين من لا مصلحة لافتراقهم، مهما كانت حجج الاختلاف والتمايز بين الأقطار العربية الحديثة، أو بين

---

(1) إشارة إلى كتاب د. فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، وفي هذا السياق كتب يقول: إنّ وحدة عربية تقوم على خلق حياة اقتصادية مشتركة، تهتدي باستراتيجية للتطور المعتمد على النفس المتمركز على الذات، لا يمكن أن تتحقق إلّا تحت قيادة قوى اجتماعية مختلفة عن الصفوة الحالية. د. فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، دار الفارابي، بيروت، 1991، ص 195.

المناخ الحار في صحراء الجزيرة العربية، والمناخ المعتدل للهلال الخصيب، بين المغرب العربي والمشرق العربي، ولأن التمزق والتفرقة استمد مبرّره من فعل استعماري قام بتقسيم الأمة العربية إلى بلدان موحَّدة هي في الأصل، في التجربة والتاريخ، اللغة والتراث، فمن خلال إشعال نار الفتنة وتسعير حمَّى الصراعات المذهبية ـ القبلية تحقَّقَ مراد «الآخر» (الغرب) في شرذمة الأمة، واستفرادها، كل في حدود قطره وهويته التي تفبركت من تضاد التشريع السنّي وتناقضه مع التشريع الشيعي حيناً، ومن اختلاف الفهم أو التفسير المذهبي للنصّ الواحد حيناً آخر، ما جعل دول الخليج نفسها تفترق مثلاً، كلٌّ بحسب فهم إمامه للمذهب السني الواحد (كالوهابية في المملكة العربية السعودية، وهذا ما شكل مظلة حامية لتقوقع دول الخليج كل في حدود إمارته النفطية).

وحتى لا نحمّل الغرب أكثر مما نتحمله نحن من مسؤولية تبعثرنا وتشتتنا اللذَيْن يشكّلان خطراً على وجودنا الحضاري، خصوصاً أمام ما نشهده من تكتلات وحدوية وقطبية في زمن العولمة، نشير إلى أن بذور الصراع والتناحر القبلي ـ العشائري والمذهبي المنغرس في وعينا البدائي، يجب التخلي عنه، لأنه يقف سداً منيعاً أمام حاجتنا لوحدة، لن تتحقق ما لم نرفع سقف تمايزاتنا إلى مستوى تغليب العامل القومي على القطري، التراثي على المذهبي، المصلحة العامة للشعوب على المصالح الضيقة لأرباب الأنظمة، بعيداً عن الشعارات الديماغوجية.

ففي «الأنا» كفاية تاريخية للتمثل بوحدة أجدادنا السابقين لبناء ما هدمه حراس قبورهم اليوم، ممَّن يتشبثون بالسبل التي تحمي مصالحهم، من خلال حماية هياكل الأمس؛ وبداعي الخوف من فقدان هويتنا القومية، نفقد كل يوم شيئاً مما يبرر وجود هوية حضارية لنا ولأجيالنا اللاحقة، خصوصاً وإننا في زمن الثورة على المفاهيم والقيم العشائرية التي كانت قد أنتِجَتْ في عصر لا يشبه عصرنا، وفي ظروف لم تعد هي نفسها اليوم، أمام تلك التحولات الجذرية في الوعي البشري المتقدم إلى مستوى أمست فيه المشاكل والأزمات تطال الجميع، فلا هي شرقية ولا غربية، لا إسلامية ولا مسيحية، إنها قضايا إنسانية أوسع من أن يرتسمها وعي القرون الوسطى، وأرحب من أن تضيق في زاوية اطمئنان النفوس الخائفة على مصير دينها وعقيدتها من أن تُدَنَّسَ بالمفاهيم الجديدة لحضارة اليوم، المتمركزة في غرب يريد لنفسه، من دون أن ينظر إلى ما يريده الغير. وهذا ما ظهر واضحاً في المفارقة بين توجهات الغرب السياسية في الداخل، وسياسته تجاه الخارج؛ فديمقراطية المجتمع الأوروبي مثلاً، يترجمها أصحاب القرار دعماً لأنظمة ديكتاتورية في دول العالم الثالث، والدفاع عن مبدأ حقوق الإنسان يتجلى بالتدخل العسكري السافر في شؤون من لم ينضوِ ويرضخ لمعايير الانصياع لحقوق الغرب

ومصالحه، ولشروط التكامل الاقتصادي بين الدول الصناعية المتقدمة (المراكز)، والدول النامية (الأطراف)، المحقَّق من خلال العمل باتفاقيات اقتصادية (الغات ـ بريتون وودز. . . الخ) غير متكافئة بين المستثمِر والمستثمَر، المصنِّع والمستهلك، القوي والضعيف، الصناعي والزراعي الخ.

هكذا تغدو تنمية البلدان الفقيرة مسوِّغاً لنهب خيرات شعوبها، والأخذ بما لا يضاهى مع ما يقدمه الغرب من مساعدات شحيحة، وخطط لتطوير القطاعات الإنتاجية. فنظرة الغرب إلى الشرق، هي نظرة وظائفية، تقاس بمدى تأمين المنظور إليه لاحتياجات الناظر الفاعل بمنطق القوة والتفوق لتأبيد هيمنته، وهذا ما لا يمكن تغييره، ما لم يسعَ الضعيف للانقلاب على ضعفه، لا على قوة من لا يمكن إضعافه بضعفنا، وهذا ما يستدعي التوحد والتآلف والتمركز بالاعتماد على الذات، لتوفير كفاية اقتصادية ليست مستحيلة، إنْ استعملت مقدرات العرب وثروتهم النفطية لتوحيد الجهود، في سبيل التصدي للهيمنة الغربية بكلّ أشكالها، بما قد يساعدنا على توفير سبل انفتاح مدروس وموزون لا «يُغَربِن» ما لا حاجة «لتغريبه»، ولا «يُشرقِن» ما يجب التخلي عنه، أو ما نحتاج إلى استعارته من الغرب، لتطوير مجتمعاتنا الحديثة وتغيرها.

إنّ الالتفات إلى هذه الناحية، لا يروم الفصل بين أوجه العلاقة المعقدة على الصعد الثقافية ـ السياسية ـ الاقتصادية والاجتماعية، إذ إنّ التمثل بالإصلاحات الاقتصادية، يجرّ معه تَكيُّفاً مطلوباً على الصعد الأخرى، فلا يقتصر على الاقتصاد وحده، إذا ما كان يؤدي الأخير إلى زعزعة أو زحزحة القيم والمفاهيم من ثوابتها، لما يتوثّق هذه الروابط من علاقات تتغير برمتها، كلما تغير وجه من وجوهها، فالتجديد في الاقتصاد يستدعي تجديداً في الذهنية السياسية والاجتماعية بمؤدى التكيف مع تحول المجتمع الزراعي إلى مجتمع صناعي، من الصناعة الميكانيكية إلى الصناعة التكنولوجية، الخ. . .، إنّه جدل العلاقة (التأثر والتأثير) بين المستوى الاقتصادي، والمستويات الأخرى التي تتحدد بها صيرورة البناء التحتي الذي يُحدّد بدوره أيضاً تحولات البنى الفوقية، لاحتواء مستجدات لم تكن من ذي قبل، حتى إذا لم يجرِ التوازن بين البنيتين، تنشأ أزمة بنيوية يصطدم فيها تخلُّف ذاك بتقدُّم هذا، فتتعرقل حركة تطور المجتمعات إلى ما تصبو إليه من حداثة مأمولة.

إنّ الدقة في معالجة هذه المسألة، تحتاج إلى أكثر من كلام نظري، الاتفاق على عناوينه شيء، وتوحيد الخطى العملانية فيه شيء آخر، إذ لا يكفي الانصياع إلى ما تمليه الخطوط العريضة بين كلّ المختلفين حول سبل الإجراءات العملانية لتحقيق الانسجام المنشود، أو التوافق بين الغاية والوسيلة، الهدف والسبل المؤدية له.

قد جاء استطرادنا في هذه القضية المعقدة، بهدف توضيح ما لم يقدر على توضيحه إصلاحيو العالم العربي الإسلامي، بعدما أخضعهم حنفي لنقد، تخمَّن فيه توصيفه لمجريات عملية الإصلاح، بكل ما آلت إليه من نتائج سلبية، لجهة ابتعادهم عن الإسلام، واقترابهم من الغرب، وأيضاً لجهة إسقاطاتهم المنهجية ـ الفكرية، من واقع أوروبي، على واقع شرقي مغاير، ومختلف عما عندهم (الغرب) من إدارة صالحة ربما لحلِّ مشاكلهم وليس مشاكلنا، إذ «كان الغرب كنمط للتحديث يبدو عند المثقفين في «فلسفة التنوير» كما كان الحال عند الطهطاوي نظراً لما يطمحون إليه من عقلانية وحرية وديمقراطية وعدالة اجتماعية وتقدم، فإن هذا النمط قد تحوَّل عند «رجال الأعمال» إلى رأسمالية فجة»[1].

ضعفنا من أوهام ظننا بعظمة الآخر، لا ضعفه

إنّ مكمن الداء في تشخيص حنفي، لا يخرج عن كونه غربي المورد، أكان في محاولات التحديث المسوغة في رأسمالية «رجال أعمال»، جُلُّ ما تبتغيه الربح السريع وتهريب الأموال وما إلى هنالك من فواحش، كتلك التي أثارت ردود فعل عنيفة ضد الغرب، كنمط للتحديث في شعارات الحركة السلفية، أو عند أصحاب النزعة التراثوية المناهضين لقيم التنوير الغربي، لا بذاته، إنما لوجهه المتجسم في رأسمالية كولونيالية. وفي الحالتين، الغرب هو المصدِّر لما لا يمكن ترجمته إلَّا بسيئات اقتطاعنا عن جذورنا، من دون الاتساق بجذورهم، هكذا وببساطة، نلقي على كاهل الآخر مسؤولية الأزمة، حتى ولو قمنا نحن باستيراد واستعارة مفاهيمه، فهو المسؤول عن نقلها إلينا بطريقة لا تشجع على قبولها بمرونة وترحاب، وقد نصل بإنكارنا إلى أنه هو من يتحمل أزمة قصورنا في التعامل معه، عندها يسهل أخذ موقف كلي من الآخر وبالجملة.

صحيح هو، أن دواء الغرب قد لا يشفي داء الشرق، نظراً لخصوصية الداء والدواء في كلتا الحضارتين، بَيْدَ أنّ خصوصيتهما لا تمنع من أن تتفاعل خصائصهما الإنسانية المشتركة، بما يتيح الانتفاع الجدلي بينهما، وبغير ذلك، نحقق وبغفلة من أمرنا، غاية الاستشراق التقليدي الداعي إلى الإيمان بمقولات، يتأبّد فيها الاختلاف الكلّي بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي، بما لا يسمح لالتقائهما بأن يحصل على مساحة إنسانية واحدة، لا اليوم، ولا في الغد.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص52.

إنّ واقع الحال في مجتمع اليوم، يكشف عن مفارقة المعنى المتمثّل بواحد من مأثورات الحكايا الشعبية الدارجة: «عندما أراد طير الغراب تقليد كرج الحجل، فما كان منه إلّا أن نسي مشيته ولم يتعلم كرج الحجل»[1]؛ وفي هذا السياق يقول حنفي: إنّ «الأساس النظري للحركة السلفية مُحافِظ، يغيب عنه العقل وقيم الليبرالية التي تستند إليها الرأسمالية، والممارسات العملية رأسمالية إقطاعية، فأخذت أسوأ ما في الأمرين. فلا هي استفادت من قيم الليبرالية التي تقوم عليها الرأسمالية، وهي قيم التنوير، ولا هي عرفت العدالة الاجتماعية في الإسلام»[2]. والاعتقاد بهذين الأمرين، يدعونا للانكباب على ما حذّر منه حنفي، بدعوى أنه غربي، ولا يمت إلى واقعنا بصلة، أي بالانفتاح أكثر، ومن منطلق النظر في جدوى علومهم التقنية ومناهجهم المعرفية للانتفاع بها، من دون أن يرهبنا الحذر من مصدر المعلومات، ولا من هوية المفاهيم، من خلال حس وأداء براغماتي قادر على التمييز بين ما يتفق. . .، وما لا يتفق مع خصوصية واقعنا المتخلف، قياساً إلى حاضر واقعهم، لا ماضي واقعنا، اللذَيْن لا يدعُواننا إلى تقليد حاضرهم ولا إلى التطابق الحذافيري مع ماضينا، إنما يدعواننا إلى معاينة العلل البنيوية المتأصلة في تراث واقعنا، من خلال مناهج واقعهم المتمركز إزاء قديم تقدمنا وحاضر تخلفنا.

إنّ معايير تقدُّم حضارتنا القديمة، لا يصلح استجلابه ومن ثم تطبيقه، على ما صاره واقعنا المختلف عمّا كان. . .، وهذا ما يدعونا إلى التنقيب عمّا بحوزة الآخر من أدوات معرفية قادرة على أن تجعلنا نستأنف بها سيرورة حضارتنا الجامدة، منذ زمن لا يشبه زمننا، وبحذر متيقظ من خطر إسقاط منتوج حضارة الغرب على ما لا يتشابه أو يتفق مع خصوصية شرق، يستجدي «غَرْبَنَة» المترهل من شرقيته.

إنّ أقسى ما تعاني منه مجتمعاتنا اليوم، هو التوجس الدائم من شبح الآخر، هذا المتجسد في أذهان معظم سياسيي شرقنا ومثقّفيه، خوفاً وقلقاً زائداً من خطر قوة الغرب المنقلبة فينا إعجاباً استثنائياً بقدرته على فبركة تجديداته الدائمة، وتخطيه معوّقات استمرار تقدمه وتمركزه في قمة الهرم البنيوي للمجتمعات الإنسانية، إذ إنّ استشعار الخطر على

---

(1) جاء على لسان الفيلسوف الهندي بيدبا في مثل الغراب الذي أراد أن يدرج كالحجلة: زعموا أن غراباً رأى حجلةً تدرج وتمشي، فأعجبته مشيتها وطمع أن يتعلمها. فراضى على ذلك نفسه فلم يقدر على إحكامها وأيس منها وأراد أن يعود إلى مشيته التي كان عليها، فإذا قد اختلط مشيُهُ وتخلّع وصار أقبح الطير مشياً. ـ بيدبا الفيلسوف الهندي، كليلة ودمنة، تعريب عبدالله بن المقفع، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2002 م، ص 183.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص53.

هذا النحو، وبهكذا إحساس دوني، يختلق غرباً أقوى وأكبر مما هو عليه - فيه، فتُمسي الأزمة لا بأفاعيل الغرب، إنما في انفعال الشرقيين بما اختلقوه هم من وَهْمٍ، استمدَّ الغرب منه قوته الموجودة فعلاً، لكن ليست هي بمستوى تصوراتنا العجائبية عنه.

لهذا السبب، ينقسم مثقفونا ومفكّرونا بين من تبهره العلوم والمناهج الأوروبية إلى درجة أعمته عن رؤية إيجابيات واقعه، وبين من يخاف من قوة تأثير تلك العلوم والمناهج إلى حدّ استلابه بواقعه الرافض لإيجابيات واقعهم، وفي كلا الوضعين، تتوكَّدُ قوة الغرب الموجودة بأقلّ ممّا يترسخ في أذهاننا المشبوحة بعظمة حضارة الآخر، وبين هذا وذاك، لا يبرز شيء مما نأمل، إذ يتولف عند الاثنين خطاب أيديولوجي، هو السائد في مجمل سياسات أقطارنا القومية المأزومة، نتيجة تبريرات مؤامراتية تُحمِّل الغرب دوماً، مسؤولية عجزنا عن القيام بخطوات لا بدّ منها، إذا ما أردنا تخليص مجتمعاتنا من أزمة تخلفها الراهن.

إنّ لغة التبرير المؤامراتي الشائعة في أوساطنا السياسية والثقافية، تُخفي وراءها فشل المعنيين بتحديث مجتمعاتهم، فكان أن أزيحت عنهم، برَمْيها على الآخر، عبر إطلاق شعارات تعبوية، همّها تسويغ أسباب الأزمة، أكثر من اهتمامها بالحلول، وذلك من خلال تجييش شعبوي ضد الآخر المتآمر على أمتنا. وهنا بحسب أركون «نلاحظ هيمنة الأيديولوجيا القومية المغلقة التي لا تنفك ترفع الشعارات المضادة للإمبريالية والاستعمار وتستخدمهما كذريعة للتغطية على فشلها التاريخي في كافة الميادين، إنها تغطي على الانحطاط التاريخي الذاتي الذي لم يُلحظ في كامل أبعاده بصفته تلك»[1].

وكما أُنشِئ الشرق في الخطاب الاستشراقي من حاجة لتكريس تمركز الغرب، وتفوقه إزاء من يجب أن يوجد كآخر، وبالقياس إلى دونيته الحضارية أيضاً يُنشأ الخطاب الأيديولوجي المضاد (الاستغراب) في الشرق، كمؤامرة غربية لتبرير أزمة الذات، باعتبارها من صنع الآخر.

إنّ تبجيل الذات واتهام الآخر، أو الإعلاء من شأن الآخر، والحطّ من قيمة الذات، هو من اللغة الطاغية في مجتمعاتنا الراهنة. أما المحاولات التي تجد في الذات والآخر صنوَي معرفة الواقع، ليست سوى اختراقات، لم تشق طريقها بين تراشقات الاتهام والتبجيل، وهي لم تدشن مساحتها الصراعية بعد، بسبب ترفعها عن لغة التوكيد والصرامة المضمرة في الكلام الخطابي أو التجييشي، وبسبب انفتاحها أيضاً على احتمالية

(1) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص146.

خطأً أو صواب الأنا، كما الآخر، لم تجد كفاية من المناصرين، خصوصاً إنّها لم تدغدغ أحاسيس الجماعة، ولا عصبوية تكتلها حول هوية تحتاج إلى عدو مسؤول عن مشاكلها، وحنفي هنا يسعى من بين كُثُر إلى البحث عن سبب الأزمة، من منطلق إسلامي واضح بوضوح اتهامه للغرب المستعمِر عبر «وكلاء حضاريين في مجتمعنا»[1].

فالاتهام المنضوي بمثل هكذا تعابير، «وكلاء»، تُرتِّب على حنفي مواجهة الهوية الضد «الآخر»، من خلال التصدي لأقاويل دخلاء ـ وكلاء الثقافة الغربية، وعبر العودة إلى التأليف والنقد، لأخذ موقف، بعدما طال برأيه زمن الشرح والترجمة من الغرب، حتى إنّ مؤلَّفه هذا «في علم الاستغراب» يأتي في سياق التصدي لمهمة الإبداع المرجأة، منذ أن تقهقرنا إلى موقع الانفعال بأفكارهم الدخيلة، لا الفعل بأفكارنا الأصيلة؛ «وكان إصدار هذا البيان الثاني ملحاً، نظراً لأن فترة النقل الحالية عن الغرب قد طالت أكثر مما ينبغي، وتأخرت فترة الإبداع. فما زلنا ننقل عن الغرب منذ فجر النهضة الحديثة أي ما يزيد على المائتي عام، ولم يتوقف النقل بعد»[2].

يشير حنفي دوماً إلى ما كنا فيه قديماً، بالقياس إلى ما صرنا عليه حاضراً، إذ يعتبر أن التمثل بالماضي المشرق في حضارتنا، يُلزِمُنا بالتماشي وراء خطى القدماء عبرَ الانسياق في ترجمة، كانت قد سبقت التأليف والإبداع، حتى إنّه حصر الترجمة في زمن محدد، يجب ألا يطول، لأنه مرحلة تمهيدية للانتقال بعدها إلى مرحلة الفعل والمبادرة، وبالأخص، النظر في صورة الآخر من منظار الأنا، تماماً كما انتقل فلاسفتنا القدماء من ترجمة التراث الفلسفي والعلمي عند شعوب اليونان ـ الفرس والهند، إلى مرحلة الفعل في بناء الحضارة العربية الإسلامية.

إنّ معايير حنفي هذه في قياسه زمن الترجمة بزمن الإبداع، وفي تحديده لمراحلهما، تتناسى أسس وآليات تشكُّل الحضارات التي لا تُبنى بفعل إرادوي، ولا من منطلق حسابات زمنية محددة بالمعنى الخلدوني[3]، ولا حتى الآمال المتعلقة بشوق

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص55.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص54.

(3) يعتبر ابن خلدون، أنّ للدولة عمراً وأطواراً، كعمر وأطوار حياة الإنسان، فمثلما يمر في مرحلة الطفولة ـ الشباب ـ الشيخوخة، كذلك المجتمعات، تخضع للأطوار والمراحل ذاتها، وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن هذه النزعة التاريخانية كانت قد احتلت مكاناً بارزاً بين فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بعدما ألهمتهم على تفسير الفروقات بين مجتمع وآخر، فكانت خير معين «الروستو» مثلاً، عندما قسم مسيرة النمو الاقتصادي إلى خمس مراحل:

الشعوب ورغبات أفرادها التواقة إلى احتلال صدارة الحضارة العالمية، يمكنها تحقيق هذا الهدف المنشود لدى الجميع؛ فالقضية ليست بهذه السهولة المعروضة من قبل حنفي، وكأن الحضارة تقف عند أبواب بيوتنا المغلقة، بانتظار من يأتي ليفتح أبوابها «بعلم استغراب»، أو دراسة قادرة على أن تنقل دفة القرار إلينا.

إنّ الاقتداء بصفوة القدماء، عليه أن يلحظ ما غاب عن ذهن ذاكرة حنفي من إعمال «للعقل»، فالعقل وحده هو المعيار في تقدم الحضارات واضطرادها المرتبط بتفلت الفكر من موانع المقدسات والأساطير، ومن ثم الانطلاق إلى فضاء حواري، فيه مناخ حرية ضرورية لنقاش أدق القضايا وأكثرها حساسية، بهذا المعنى نقول، عندما تجد قضية حساسة ودقيقة لدى الشعوب، تكون قد وجدت مكمن المعضلة الحضارية عندهم، وحلُّها لا يتأمن إلّا من خلال التفاعل الحواري بين الرأي والرأي النقيض، ومن دون حواجز سلطوية، ولا معوّقات اتهامية.

فالتمثل بازدهار الحضارة العربية الإسلامية، هو تمثلٌ بالمناخ الحواري التسامحي في مجتمع، استقطب العقول المبدعة والأفكار النيرة الآتية من كل حدب وصوب، فالانتماء التركي أو الفارسي للفارابي مثلاً، ومولد ابن سينا غير العربي (في قرية «افشنة» بالقرب من بخارى)، والمهد الفارسي للخوارزمي، وسواها من الهويات الأعجمية صبَّت كلُّها في يمّ الحضارة العربية الإسلامية، لأنها أتاحت حينها فرص إبداع، لم يكن متوفراً في مهد هؤلاء الفلاسفة والأعلام المتحدرين من أصول، وجدت انتماءها لاحقاً في مجتمع عربي قادر على أن يحتضن الأفكار ويحمي أصحابها في جو ديمقراطي حواري، منه تتولد الأفكار وعنه تتمخض المعرفة؛ تماماً مثلما استقطبت حضارة اليوم المتمركزة في الغرب، كل من لا يجد لإبداعه المشاكس، مكاناً في مجتمعه، فيلجأ إلى من يؤمّن ـ يوفر له فرصة إبداع، لا مكان لها عند من يصنف البشر انطلاقاً من انتماءاتهم القبلية أو الدينية ـ العرقية أو الطائفية، من دون الاعتبار بكفاءاتهم وإمكاناتهم الإبداعية التي لا هوية لها.

على هذا الأساس فقط يتحدد برأينا معيار الحضارة والتحضُّر، فمثلما كان الشرق العربي الإسلامي ملاذاً لأصحاب العقول المبدعة، والمستنيرة بأفكار تخطّتْ حدود الانتماء إلى أصل أو هوية مطلقة، صارت حضارة الغرب اليوم مركزاً لعطاءات مبدعي العالم، بعدما شكلت ملجأ لصيانة الأفكار والمفكرين الذين يتحدد تكريمهم بمدى

= 1 ـ مرحلة المجتمع التقليدي، 2 ـ مرحلة توفير شروط الإقلاع، 3 ـ مرحلة الإقلاع، 4 ـ مرحلة النضج، 5 ـ مرحلة الاستهلاك الجماهيري. نقلاً عن: كتاب التنمية السياسية والاقتصادية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، 2000، ص 19.

استجابة المجتمع لجديدهم، وبمدى توظيف إنتاجهم في صيرورة الحضارة. لذا، أصبح الغرب بمثابة اسفنجة تمتصُّ زبد الأفكار من طاقات البشر كافة، فهي لا تقتصر على هوية معينة، ولا على غربية أفراده، إنما تشمل آسيوية وأفريقية مفكرين وباحثين غير قادرين على العطاء والإنتاج في ظروف مجتمعاتهم الأصلانية التي لا تتوفر فيها مناخات الإبداع، فالحضارة لا تُبنى بالإملاء القسري، ولا تشاد بفرمان خليفة أو قرار جمهوري، إنما بالتضحيات الجسام لشعوب ثارت على ثبات معرفتها وعلى تقاليد السيادة السلطوية، وأيضاً على حماة السياسة المتشبثين بأسباب ثباتهم في مواقعهم، تشبثهم بالأفكار التي تبرِّر سيادتهم وتؤبِّد هيمنتهم السلطوية.

هكذا إذاً، تجري التحولات المعقدة والمتشابكة بين أوجه السياسة ـ الاقتصاد ـ الثقافة والاجتماع. بحيث أراد حنفي من جبهته المفتوحة هذه «في علم الاستغراب»، استنهاض واقعنا المتخلف بنتيجة أوجه القصور الثقافي، فاستبق أمر حوار الأنا مع نفسها، وقفز إلى ما بعد صراعها الحتمي مع أوصيائها هؤلاء، دعاة النزعة «الثقافوية ـ التراثوية». في حين، كان لا بدّ من حسم الموقف بتعزيم السؤال عمّا أجيب عنه بمغالطات، منذ فترة اتّكائنا على حقيقة فهمنا لوقائع تراثنا المتجوهر بإجابات كاملة ومتكاملة، إذ لا بدّ من صياغة سؤال جديد، يبعثر الإجابات المكتملة، بالبحث عن علة الإجابة على هذا النحو لا ذاك، وفي هذه المرحلة دون تلك، وهذا من شأنه توضيح السبب الكامن وراء أسطَرَة التراث الخارج بوقائعه وأحداثه من سياقه التاريخي. فالأولوية إذاً، تشترط ممن يريد الردّ على الآخر، بدراسة متعمقة في أوضاع الأنا، عبر منهج تاريخي يتيح لصاحبه تبصّر ما خفي على من تجوهر وعيه بوقائع تراث، تأسطر عندما خرج من سياق زمانه وحيز مكانه، فأمسى من الثوابت خارج فضاء التأثير بالمجريات التاريخية التي بها، وبفهم تعقيدات اعوجاجاتها تتصوب الأمور.

إذ إنّ إعادة الأحداث التراثية إلى المجرى التاريخي، وحده الكفيل بإنارة الزوايا المعتمة في الأنا، بعيداً عن الاعتقادات الآيلة إلى سلخ الإسلام عن التاريخ، واعتباره جوهراً لا يتغير، ولن يتأثر بمتطلبات واحتياجات حياتنا الأقوى من ثوابت الإيمان الذهني بالإسلام والمسيحية واليهودية، كالقول «إنّ المنهج التاريخي يبيح للباحث الكشف عن العناصر الأساسية التي ساعدت على تكوين المسيحية الأولى. وعندما يطبِّق المستشرق هذا المنهج على الظواهر الفكرية الإسلامية ـ التي هي في حقيقتها مثالية وليست مادية، أي إنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية فتكون النتائج العلمية ليست صحيحة عند تطبيق هذا المنهج على الدراسات الإسلامية[1].

---

(1) د.حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1982م، ص 227.

إنّ مثل هذا الفهم للإسلام كالذي اقتبسه إسلامي آخر، «د.ساسي سالم الحاج» عن إسلامية حنفي، للتأكُّد من عدم صلاحية تطبيق المنهج التاريخي على إسلام جوهري ـ لاتاريخي، إنما يؤكد هو، ولا يدحض الرأي الاستشراقي، ولا افتراءاته بحق الأنا الموجودة حقاً في سياق تاريخي محدد، أنكره المستشرقون، عندما تنكروا لتاريخية الشعوب الإسلامية بوصفها «ذهانية» المعتقد، وهذا تحامُلٌ على فكر «الأنا» في هذا التوصيف الذي جعل من الإسلام أسطورة متموضعة في نفس الفضاء الذي تشرنق فيه إسلام حنفي والحاج، جوهراً مثالياً خارج التاريخ.

وعلى العكس من ذلك، إنّ من شأن تطبيق المنهج التاريخي بعقلية وطريقة مختلفة عن طرائق الاستشراق الطافح بالأفكار والمواقف المسبقة عن الإسلام والمسلمين، وبوعي متآلف ومتفهم لعلاقة المسلمين بإسلامهم الروحي والمادي، عندئذٍ يمكن الإقدام على النقد والتحليل بجرأة العارف والمالك لمعطيات المعيوش الجماعي، في واقع إسلامي فيه من التذرُّر والاختلاف، التناقض والانسجام، ما لا يُمكِّن منهجاً بعينه من أن يغوص إلى دهاليز أنتروبولوجيا الإسلام، بأفضل من تطبيقات المسلمين[1]، (لا بالمعنى الديني إنما بالمعنى العلمي) لهذا المنهج التاريخي غير المكتمل، ولا هو الأداة المثلى لفهم تعقيدات الماضي والحاضر كافة، إنما في المنهج التاريخي عناصر ونقاط تساعد حتماً، إذا ما أجيد استعمالها لتعرية المضمر في مزاعم الاستشراق، وادعاءات الاستغراب على حدٍّ سواء.

نقول هذا، لأننا منحازون إلى فهم «أركون» لإسلام يدعو فيه، إلى ما يرفضه «حنفي والحاج»، أي إلى إعمال المنهج التاريخي من أجل تخليص أو تفكيك تراثنا من براثن شباك الأساطير القاتلة لحيويته، وذلك لكي «ننتقل من منهجية التاريخ الراوي الفللوجي، إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكّر فيه/ وما يستحيل التفكير فيه»[2]. وهنا، الأجدى بنا الاستعانة بعصارة العلوم المنهجية المتمركزة اليوم في الغرب، وذلك لتطبيقها على ما نحن أحوج من الآخر إليه، أي إلى فهم تراثنا المتعدد الأوجه بتعدد مناهج البحث، للبحث عما ينطوي عليه النصُّ الواحد من دلالات ورموز، لا يتبينها منهج بعينه.

---

(1) سبق وأشرنا إلى أن النقد الموضوعي والبنّاء، يتطلب مسافةً لا بد منها مع الأنا. لكن مثلما في قراءة الأنا لنفسها محذورات الوقوع في فخ التبرير، أيضاً في قراءة الآخر للأنا مخاطر التأثر بالأحكام المسبقة التي تمليها الأحاسيس بالاغتراب والبعد...، بين حضارة الأنا وحضارة الآخر.

(2) أركون. الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص100.

فالنصّ يعجّ دائماً بمدلولات فهمنا للمنهج الدارس والموضوع المدروس، إذ لا تتشابه ماركسية حسين مروة مثلاً مع ماركسية مكسيم رودنسون، ولا وجودية عبد الرحمن بدوي تتماثل مع وجودية سارتر، بالرغم من تبني هؤلاء لمناهج متحدة في التسمية، لكنها لا تلغي الاختلاف في طريقة فهمها وتطبيقها على مادة البحث، بين فرد وآخر، حتى إنّ الإبداع يقاس بمدى اتساق الباحث مع خصوصية فهمه، وبمدى الاجتهاد بين ما يتحصله اختلاف منتوج هذا، عن منتوج ذاك، ولأنّه لا هوية للمنهج، لا تتوحد إذاً قراءتنا لأيّ موضوع فيه من التشعبات، بحيث إنه في وجه القراءة يتحدّد معنى المقروء، حتى ولو كان الموضوع يفرض منهجه بذاته، ففرادة وعي الباحث، والمغايرة العددية للباحثين، لا يمكنها أن توحد فهمنا للموضوع والمنهج؛ وبذلك، لا يمكن أن نعزو المشكلة إلى كون «الآخر متعدد المرايا، الأنا متعدد الأوجه، نبدأ بمرآة الآخر ثم صورة الأنا فيها، الشخصانية، الإسلامية، الماركسية العربية، النزعات العربية في الفلسفة الإسلامية. . . الخ»[1].

فإذا كانت المشكلة في التعدد والاختلاف، فكيف لنا تفسير التعدد والاختلاف في تأويلات شارحي النصّ الديني الواحد، قبيل ظهور المنهجيات الغربية الحديثة؟ كيف لنا فهم افتراق المذاهب الإسلامية وتقاتلها بالاستناد إلى مدلولات ومعاني النص الواحد، منذ أمد كان فيه الإسلام مركزاً حضارياً للعالم أجمع؟ للأنا إذاً، وجوه متعددة قبل تعدد وجوه قراءتها في مناهج الغرب، لا بل كانت العافية الحضارية للأنا تتمثل في المرحلة التي كانت تتسع فيها لتقبل الرأي والرأي المضاد، أكان من «آخر»، أم من «أنا» ثانية ـ ثالثة ورابعة. . . الخ، أي عندما تصالحت مع الاختلاف والتعدد والتلون كجزء من كينونتها الحضارية، وذلك لاختلاف مفكريها، وتعدد أو تلون آرائهم في مساحة مشتركة هي في إطار الأنا، بينما جاء انحطاطها نتيجة إلزام الأنا بفهم واحد وموقف سلبي ألغى بدوره كل من لا ينضوي في أيديولوجيا السلطة السياسية أو الدينية.

بهذا المعنى، إنّ ما يعتبره حنفي سلبياً لجهة اعتماد الباحثين والمفكرين على مناهج الغرب في تفسير الأنا، نعتبره نحن إيجابياً لجهة مساعدتنا على إخراج الأنا من إملاءات المعتقد الأيديولوجي الرافض، بطبيعته للمساحة المطلوبة في التفاعل والانفعال بالرأي والرأي المضادّ، لكي تنتج المعرفة.

إنّ المشكلة برأينا، ليست في عدم الاتفاق على واحدية «الأنا» (بالمعنى

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص56.

الأيديولوجي)، بل في عدم الاتفاق على المساحة المشتركة «لأنواتنا» المتعددة والمتشذرة، وفي عدم الانخراط في ورشة نقاش واسعة وجريئة لرفع سقف غطاء معتقداتنا إلى مستوى قادر على احتواء ومصالحة كل جديد يطرأ على حياتنا اليومية، وفي هذا السياق، نُطري وننوّه بمحاولات المفكرين والباحثين العرب المسلمين، لقراءتهم تراث الأنا وفكره، انطلاقاً من مناهج، العيب ليس فيها، ولا في ما خلصت إليه من نتائج، كان علينا اتخاذها كأنموذج لتحفيز الأنا وإثارة لعاب فكرنا، بغية الدخول في نقاش دائم وحوار مستمر، به ومعه تتطور المعرفة، فتنشأ الحضارة، فالحرص لا يتمّ من خلال الدفاع عن مقولات ومواقف زعماء الفكر، بل بالحفاظ على مناخ حرّ يتحاور فيه العقل مع ذاته، وصولاً إلى ما ترمي إليه غاية الردّ على افتراءات الآخر. وهنا نقدّر تمام التقدير تعددية الآراء واختلافها لدى بعض مفكرينا القلائل غير الملزمين بأيديولوجيا العموم، إنما هم ملزمون باحترام حرية إبداء الرأي والتعبير عن مواقفهم، كوجهة نظر لا تلزم الجماعة ولا الافراد بموقفٍ، هو عند حنفي ضروري لتوحّد الأنا على نحو يلغي الاختلاف والمغايرة في التصريحات كافة، وفي كل ما يجب الإدلاء به.

المشكلة إذاً، ليست في المغايرة والاختلاف، ولا هي في اتباع منهج دون غيره، إنما في عقلية ـ ذهنية من يريد للمشكلة حلاً سحرياً بأداء إرادوي، وبقرار إداري لا تسبقه شروط ولا تهيّئه ظروف، ذلك أنّ الكتابات النقدية والمواقف الجريئة، ما زالت نقطة في بحر تعميمات أيديولوجيا التبجيل والتقديس المترسخة في أذهان العامة ـ الأكثرية، منذ أن تبنت السلطة مذهباً لتكفير المذاهب المعارضة، فما لبث أن تحول هذا إلى أداة لقمع الرأي الآخر، فتشوهت أمورنا في عقل يحتاج إلى تصويب اعوجاجه التاريخي من خلال تشجيع المواقف النقدية، لا رفضها وَوَأْدِها، حتى تصبح ظاهرة يجب أن لا تقتصر على قلة نخبوية بعيدة عن محاكاة الوعي العمومي للمجتمع.

خصوصية الأنا تستلزم الانفتاح على المعارف كافة

يعرض حنفي لعيوب «علم الاستغراب»، عبر تعداده لعناصر ونقاط، تكفي واحدة منها لوضع علم الاستغراب في موضع الاستغراب والتعجب من إصراره المتعمَّد على السير في طريق، أدرك هو مخاطرها المنهجية قبل شدّ الرحال، إذ إنّ مأخذه على موضوعه الاستغرابي، ليس عَرَضياً، ولا هو شكليٌّ، إنّما هو في صلب أدائه المنهجي، المستقى برمته من أداء الاستشراق التقليدي الذي أعانه على اقتباس ملاحظات سبقه إليها نقاد غربيّون، أرادوا تجنيب من يأتي بعدهم الأفخاخ المنهجية التي أعاد حنفي ذكرها،

من دون أن يتجنب الوقوع في شركها، عندما حذَّر من «أ ـ إختيار جزئي من التراث الغربي، تراث الآخر ـ ب ـ نزع هذه الأجزاء خارج بيئتها. ج ـ قراءة التراث الإسلامي تراث الأنا، كلّه من منظور المذهب الغربي الجزئي. . . الخ»[1].

إنّ ما ساقه حنفي هنا من عراقيل ومعوِّقات لعمله، فيه أيضاً ما ينسجم مع أطروحته الرئيسة الآيلة إلى فصل تراث الأنا عن الآخر بأسلوب يُستشَفّ منه، إيمانٌ بعدم التقاء ثقافتَي الشرق والغرب، وقناعة تامة بعجز الواحدة عن دراسة الأخرى، وذلك بسبب التمايز والاختلاف بين روحية الأولى المتجوهرة، ومادية الثانية المكتسَبة، عبر تاريخ من التحولات، عندها، مثلما تمسي دراسة الأنا من قبل الآخر (الاستشراق) خطأ، أيضاً تغدو دراسة الآخر من قبل الأنا (الاستغراب) غير جائزة، لتنتفي بذلك فرص نجاح مشروعه الرامي إلى ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية، والإخفاق هنا، لا يتأتى من المكامن المنهجية التي كان قد نبّه منها النقاد فحسب، إنما بذات تنبهه هو المنطوق كتابةً كانت قد حاذرت من ما وقعت فيه، من دون أن يدرك، أنّ القول بـ (الشرق شرق، والغرب غرب) مثلاً، هو تكرار كان قد سبقه إليه الاستشراق التقليدي، فأعاد ذكره من زاوية، تماهت مع منطلقات استشراقهم، لتسويغ منطلقات استغرابه، ظناً منه، أن ردّ الاعتبار إلى الأنا قد يتحقق برشق ما كان قد رشقنا به الآخر، عبر خطاب أيديولوجي مضاد، استقى بذوره ـ جذوره من كفاية الذات التراثية، القادرة برأيه على الردّ، علماً بأنّ الردّ الأمثل لا يتمّ بتعزيم الاختلاف الكلّي بين الحضارتين، إنما بتظهير فواصل الانقسام، عبر نتوءات الخصوصية الحضارية المنفعلة بظروف تختلف بين الماضي ـ الحاضر والمستقبل؛ ففي التاريخ أمثلة وشواهد تدحض بذاتها المقولات العصبوية كتلك التي راجت في الاستشراق التقليدي الذي كان من نتائجه أنْ أثار عصبية حنفي للردّ بالمثل، وربما بمثل ما أراده استشراق الآخر لنا، تقوقعاً ـ تعصباً وانفعالاً يؤكـد ما جهد المستشرقون لإثباته من تفوُّق، جعلـوه مستمداً من تاريخ أوروبي لا صلة له بتاريخ الشرق، أو قل، لا تاريخ للشـرق بالنسبة لهم، إذ يمكن استخلاص ماضيه، من حاضر ماهويته. لذا، فإنّ انغلاقنا على ما كان قد أطلقه علينا الاستشراق يؤكد مقولاتهم ولا يدحضها، فإذا ما أردنا تعرية هذه الأقاويل، فعلينا إبراز تاريخنا المنفتح على ما كانه تلاقُحُنا الحضاري بحضارة قدماء اليونان، وما صيَّره تلقيحنا لأندلس حضارة الغرب.

فالحضارة اليونانية المنسوبة حكراً إلى تاريخ الغرب الاستشراقي، لا تصح حينما نُظهِّر تفاعلها النوعي مع الحضارة العربية الإسلامية (الشرق)، وبذلك ندحض كل

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص56 ـ 57.

المقولات والشعارات التي تضيِّق التاريخ وتُغلقه على ماهوية حضارية، أكان هذا في الغرب أم في الشرق، فالتاريخ يرد بنفسه، أي بأحداثه ووقائعه على أصحاب الهويات الضيقة، فهو أوسع من أن تتزمته رغبة المتعصبين، ذلك أن الهوية لا تسمح أبداً بالنظر إلى ما في الهوية الأخرى، إلَّا من وراء حدودها الجغرافية ـ البيئية والثقافية. . . الخ.

يحاول حنفي ههنا، علمنة الفرق بين حضارتي الشرق والغرب، بردّه الأولى إلى أصول جوهر فكري، لا يتماثل ولا يتشابه مع غرب اكتسب حضارته من موقع مختلف باختلاف ظروف تشكُّله، وبحسب فرادة تداخل احتياجاته المادية بوعيه لمصادر فكره، وهنا نتفق معه في توصيفه حضارة الغرب، حين ردّ مصادرها التاريخية إلى عوامل وظروف واقعهم المجتمعي، إلَّا أن ما لا نتفق به معه فيه، هو إخراج-إقصاء عوامل، تشكَّلت حضارة الشرق من واقعها المادي ـ المجتمعي، إلى فضاء ميتافيزيقي، لا يتفسره منهج تاريخي ـ تحليلي أو جدلي، باعتبار ذلك الواقع فوق المناهج لا تحتها، وهو السبب والمسبب، وقد يُخضِع ـ يَخضَع لدراسة كل من لا يعي عصيان وفهم روحانيته على مادية مناهج الغرب. لذا، كان الدافع من تأسيس حنفي لعلم الاستغراب، هادفاً إلى توضيح العلاقة الملتبسة بين الأنا والآخر، بعدما اختلط علينا برأيه أمر تراثنا بتراث الآخر، والعكس، فاقتضى التصويب بردِّ ما لنا، وفصله عمّا لهم، بعدما كنا «أ ـ ننزع أنفسنا من بيئتنا الثقافية إما إحساساً بالعار أمامها. . .، ب ـ نزرع أنفسنا في بيئة ثقافية أخرى، وبالتالي نُحوِّلُ أنفسنا إلى وكلاء حضاريين للغرب، ج ـ نهرب من الواقع ذاته فلا نرى أوضاعه ولا أزماته. . . بعد أن صفى دمه الأصيل ونقل إليه دم غريب»[1].

إنّ ما يُرتَكَب بحق الأنا، عَرَضَه حنفي كملاحظات تنمُّ عن رغبة مشروعة للحفاظ على ما يفتقده اضطراد تبنّينا لعلوم الغرب ومناهجه، على حساب أصالة ما زال فيها وجه نفع، أقلّه الحرص على خصوصية هويتنا الحضارية، لكن بين العمل على تحقيق هذا الهدف بالمنطق الحنفي، لحنفي، وإمكان تحقيقه، فرق شاسع ومسافة كبيرة لا يرأبُها قولٌ، كما لا تُفرض بالدعوة إلى السباحة بعكس مجريات الحضارة المتمركزة اليوم، شئنا أم أبينا في الغرب، وهذا ما يُملي علينا صيانة هويتنا، بالتخلي عن حراسة الهيكل القديم، ومصالحة مثقفينا، لا اتهامهم على أنهم وكلاء حضاريون للغرب، فهذا من شأنه معاداة ما نحتاج إليه من انفتاح فكري على ما يُنعِش تراثنا ويدعم خصوصيته.

كما استخلص حنفي أيضاً في المقابل أخطاء منهجية، وقع فيها دارسو تراث الغرب بسبب عدم وضوح العلاقة بين الأنا والآخر، وهذا ما تسبب برأيه في « أ ـ إخراج

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص58.

الثقافة الغربية من بيئتها المحلية وظروفها التاريخية وكأنها مذاهب مطلقة. . . ، ب ـ إعطاء الثقافة الغربية نوعاً من الإطلاق والتعميم ليس لها. . . ، ج ـ محاربة الثقافات المحلية في حالة مقاومتها للثقافة السائدة»[1].

حتى إذا ما قيست الأخطاء المرتكبة بحق الأنا، على ما ارتُكِبَ بحق الآخر، قد لا نجد فرقاً في تموضع الاثنين ضمن نطاق ردّ الفعل على ما يجب قراءته عند كليهما بتأنٍّ وهدوء، يتيح لنا التأثر بالإيجابي في محصولهما المعرفي، من دون التنكر لما هو غير سلبي في محصولنا التراثي القديم. لكن، هذا يتطلب أكثر من نصيحة نظرية، قد تؤثر، إلّا أنها لا تغيِّر من مجريات عملية اللاتوازن القائم بين ما يجب التخلي عنه، وما يجب الإبقاء عليه عند الأنا من جهة، وبين ما يجب تبنِّيه، وما لا يجب الأخذ به عن الآخر من جهة ثانية، إذا لم يتأسس مشروعنا القومي على المساحة التي تأخذ بعين الاعتبار قوة تأثير «الآخر» علينا، وضعف تأثير تراث «الأنا» على مستقبل صيرورتنا الحضارية، لأن التنبيه الدائم من خطر الذوبان في منتوج الآخر، وعلى ما فيه من حرص، إلّا أنه قد يدفع إما إلى ممانعة ما لا نقوى على رفضه، فيؤدي بنا إمّا إلى التقوقع والانطواء على ذاتنا القديمة، وإما إلى الذهاب إلى أبعد من التأثر الإيجابي بالطابع الإنساني العام لمعارفهم، التي فيها، أو تحمل أيضاً وجه خصوصية لم تُلْحَظ عند من يذهب إلى «هناك»، بردة فعل من «هنا»، أي ممَّن وجد «أناه» في «أنا» الآخر، لا في «أنا» التراث الممتلئة بإنجازاتٍ جعلت أوصياءها الحاضرين ينطقون باسمها رفضاً لكل جديد ينتجه الغرب، واتهام كل من تُسَوِّلُ له نفسه قراءة التراث بالاعتماد على منهج غربي، بأنه وكيل لحضارة الآخر، فلا أصالة له، ولا لمعرفته المستجلبة بحسب هذا الكلام، من واقع لا يتفق مع خصوصية واقع الشرق.

ولكثرة ترداد هذا الكلام العمومي نكاد نغرق بعموميته، شعاراً لرفض وممانعة لم تتحدَّد فيهما مكامن خصوصيتنا، ولا خصوصيتهم، فبقي كلاماً، يحتجزه ويستلبه همّ التمايز والتمييز بين من لا سبيل لالتقائهما، ولا لتلاقحهما على أرض اختلافهما الجوهري.

وهنا نعتقد، ما لم نتفق على ما هو خصوصي عندنا بالبحث عمّا هو حيٌّ في ماضي التراث، قد لا نستطيع الانفتاح على ما هو عمومي، أي على ما هو ذو طابع إنساني في معارف وعلوم الآخر، فالانتفاع بهذا، هو البديل عن الانشغال بهمّ التصنيف والفرز الآيل إلى إبقائنا في ما أُريد لنا التخبُّط فيه، باتهام الأنا حيناً، والتراشق الكلامي حيناً آخر، فتتعمق الفجوة ونغرق في تخلُّفٍ لا يرتجيه أيٌّ منا.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص58 ـ 59.

الفصل الثاني

تقليد نهج الاستشراق تماهٍ مع المنقود

تعزيم الرفض الثقافي، إهدار للنقد السياسي

إنّ المبرر المنهجي في نقد حنفي لمظاهر التغريب، ليس واضحاً، حتى وإن استعاض عنه بوصف ما يسود ساحة شرقنا من هجوم على الغرب، أو الدفاع عنه، فأضحت صورة الأنا واضحة بالنسبة له، في انشطارها بين رفض الآخر، والقبول به، بكل ما يترتب على ذلك من مغالاة في الهجوم على من يبالغ في الدفاع عن الآخر؛ لذا، يتبع هو منحىً وسطياً، وذلك لانتشال الأنا من حيرتها وتذبذبها المتمثل في «أ ـ الإغراق التام في الحضارة الغربية، ب ـ التجاهل التام كردّفعل نفسي غاضب من الأنا ضد الآخر... الخ»[1]، واضعاً نفسه بين الاتجاهين، بعدما تساوى عنده مبدأا القبول والرفض من خلال علم استغرابي، رمى إلى معالجة أمرين: استعادة الأول من أحضان الغرب، وانتشال الثاني من أحضان تراث شرقه القديم، باقتراحٍ، لم نفهم منه سوى ما يتكرر في أغلب الكتابات الداعية إلى الاقتداء بالجديد الغربي، من منطلق تمسُّكنا بأصالة لم تتعين، مثلما لم تتحدد كيفية تمثلنا بالمفيد في معارف الآخر.

فالمسألة هذه، قد تبقينا في نطاق أو إطار التوصيف العمومي، إذا لم نقطع شوطاً لا بدّ منه في نقد الأنا، وعبر فتح إضبارتها التاريخية المغلقة منذ زمن طويل، قبل نقد الآخر من خلال استغراب، يجب أن تسبقه شروط قد تهيئ لانوجادنا المعرفي الخافت في الانهمام بالردِّ على الغير، قبل تحديد وضعية الأنا، فالردُّ يجعلنا منفعلين إما بعلومهم مباشرة، وإما بما يفرضه إيقاع الردِّ دفاعاً أو هجوماً، بوصفهم الطرف الفاعل لانفعالنا،

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص60.

وفي هذه الحالة، قد نُسيء لأنفسنا أكثر مما يسيء إلينا الانشغال بتوضيب الأنا التاريخية ـ التراثية.

إنّ الردَّ على الآخر من موقع الدفاع، قد يلهينا عن موجبات التحصيل الجاد من الآخر المتقدم إلى ما يجعل من الانفعال بعلومه ومعارفه، وعلى ما فيها من سلبيات، مطيّة لارتقاء الأنا إلى مستوى أفضل؛ ولعلّ الوجه الآخر المقصي من تراث الأنا، خير معين، لا على نبذ معارف الآخر، بل على الاعتراف منه من دون تردد، ولا خوف على خصوصية هويتنا الحضارية، فالتمثُّل بإبداع الآخر، قد يساعدنا على نفض الغبار عمّا طمرته تبجيلاتنا لتراث «الأنا» هذه، المبدعة كانت منذ. . .، إلى أن تخلت عن ذات المبدأ التفاعلي في صيرورة حضارة الآخر، إلى أن تنكرت لذات العقل النقدي الذي كان مقصياً عندهم، والحاضر كان عندنا بالأمس، والحاضر عندهم والمقصي عندنا اليوم. بهذا، يعتبر حنفي أن «كل موقف في فكرنا الإصلاحي المعاصر يدعو إلى نبذ التقليد يكون موقفاً سليماً قائماً على ضرورة الإبداع العصري وعلى حكم شرعي قديم، بأن إيمان المقلد لا يجوز، وبأن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم»[1]. لكنْ، رغم صحة هذا الكلام من حيث المبدأ، إلّا أنه يبقى في إطار الوعظ الدعووي، ولم يوغل إلى عمق القضية، فبقي على التخوم، ولم يدخل في نقاش معمعة الرأي والرأي المضاد، فهو لم ينخرط إذاً في المساءلة عن كيفية تجسيد الدعوة وترجمة الكلام العمومي على أرض الواقع، لا سيما وإنّ هذا يتطلب تحديداتٍ لملاءمة العينّي الخاص الذي لا يمكن شمله بشعارات لا تتفق مع خصوصية تعدديته ـ تشذره وتناقضه. . . الخ، فالابتعاد عن العموميات والمشاركة عبر رأي محدد، هو وحده الكفيل بإنزالنا من علو تبجيلنا للتراث، وإقحامنا في نقاش أو حوار صراعي حول تفاصيل دقيقة، لا تنسجم ولا تتكيف مع الكلام الأيديولوجي وادعاءات معارفه المسبقة عن الحقيقة، وفي هذه الحالة، إنّ أحوج ما نحن إليه، هو السؤال الدائم، والإجابة المعلقة، بمثل ما تساءله العلامة المفكر عبد الله العلايلي عندما قال: «وما أجدرنا بالتساؤل بديلاً عن التقرير القاطع. . . فالتقرير القاطع في جوهره التزام لتقاليد فكرية معينة، وهو توقف وجمود مهما اتفق وجاء منه. والتساؤل بمعناه المنطقي، مواصلة تجربة عقلية ظامئة، لا تدع شيئاً على أنه انتهى. . . لكأنه يشير إلى أنها بالحل أو بالتفسير لم تنته، وإنما ابتدأت محلاً لعمل العقل المستمر»[2].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص62.

(2) الشيخ عبد الله العلايلي، مقالة بعنوان: من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك، نقلاً عن مجلة الفكر العربي ـ النقد والعقل النقدي، معهد الإنماء العربي، بيروت عدد 72، نيسان ـ حزيران 1993، ص 17.

فنحن بأمسِّ الحاجة إلى أن يمسي إسلام العلايلي، أو فهمه الإسلامي هذا، قاعدة أو منطلقاً لبحث المسلمين في الإسلام، وفي غيره، إذ إنّ تعليق الإجابة بالتساؤل الدائم عن مقترحات لا تتعزمها دعوة، ولا يتشددها أمر، يستثير شهية نقاش ما زال مؤجلاً عندنا، لما في لغة مفكرينا وباحثينا الإسلاميين[1] من تعزيمات، تُصنِّف هنا، وتُقرِّر أو تتّهم هناك، أكثر مما ترجح صواب فكرها باحتمال خطأ فكر الآخر، لينشأ بذلك إلزام، يتيح للسلطة إملاء قراراتها بإلزام نقيض مستمَدّ من خطاب عقائدي، ينتقل بالعدوى إلى السلطة السياسية الفارضة هيمنتها بإملاء تستجديه من عقول، تمرس على تعبئتها خطاب أيديولوجيٌّ متجذر في تراثٍ يُلزمنا بدوره بالانضواء بما يتقرر لنا بأقاويل الأوصياء على فكر الأنا ـ (الجماعة)؛ فتاريخنا مليء بالشواهد الدالة على إقصاء الفِرَق الخارجة عن طوع الرأي السائد، كالخوارج ـ صعاليك ـ القرامطة. . . الخ..، إذ إنّ العلاقة بين كل وجوه الفكر، وكل صعد الواقع، ليست علاقة جدلية فحسب، بل تندس بين تفاعلاتهما كل إشكالات إدراكنا ووعينا لواقع موجود بذاته، أي في استقلال انفعاله بمأمول فعلنا فيه، وإن كان يؤثر إدراكنا هذا على الواقع المنفعل بالمحاكاة بين وجوده ووجودنا، لكنّ المحاكاة هي من وجوده إزاء وعينا، وفي أخيلة ذواتنا المرتبطة معه ـ فيه بعلاقة متوترة وقلقة، فيها ومنها تنشأ إشكالات المعرفة وأزمات الواقع.

إنّ المسألة هذه، لا تقتصر على جانب معرفي هو عامل مؤثر في واقع له أيضاً شأنه السياسي ـ الاقتصادي والاجتماعي المتأثر بما قبله. . .، بمثل ما يؤثر في ترسيم معرفتنا لما بعده. . .، نقول هذا، لما نجده من صلة بين فهمنا لأمور تراثنا، وإجراءات تحديثنا للواقع، أي بين ما تمليه مناخات المعرفة على أولياء القرار، وما تشيعه القرارات من مناخات ملائمة أو غير ملائمة للمتوجب فعله، ما يعني أن السياسة الفكرية والإدارية هي من منتوج معرفتنا، التي يتحصل منها الأداء السياسي في مجتمعاتنا القديمة والحديثة، بما لا يمكن قياس حاضر السياسة مع ماضي سياسة الخليفة العباسي «المأمون» مثلاً،

---

(1) لا نروم من نقدنا للباحثين المؤدلجين، سوى إظهار الطابع المعياري للأدلجة التي تقيس فكر الآخر على ما في عقيدتها المعتنقية من مغايرة تحسبها اعوجاجاتٍ يجب تصويبها وَفْق ما تظنه صحيحاً بنفسها، ولا نعفي أحداً، أكان إسلامياً أم ماركسياً أم. . . أم. . .؛ فالمسألة لا تتعلق بذات العقيدة، إنما ترتبط بفهم أصحابها ووعيهم المختلف من هذا لذاك. إذ لا يتعيَّن الإسلام ولا يُختزَل في منظور باحثٍ يختلف بالطبع والتطبع عمّن يخالفه الرأي في الإسلام نفسه، لنجد أنّ علة المغايرة هذه تعود إلى الاختلاف في مستوى إدراك الباحث وطبيعة فهمه للمعتقَد الإسلامي الواحد. مع أننا أمْيَل إلى تفسير أسباب المغايرة انطلاقاً من جذرها البنيوي، فطبيعة الأدلجة لا تسمح بالتحرّر من كوابحها المشدودة دوماً إلى ما يجعل من أصحابها متورطين في الدفاع المطلق عنها، بينما العكس ليس صحيحاً، فالباحث الإسلامي المتحرر من مسبقاته، قد لا ينحاز إلى ما انحاز إليه حنفي، وقد ينتصر بإسلامه لما فهمه محمد أركون من العقيدة الإسلامية نفسها.

التي أسست «بيت الحكمة» فأشاعت مناخاً حوارياً رفع سقف النقاش عند علماء الكلام إلى مستوى سمح بتأويلٍ تناول أدق المسائل وأخطرها في النصّ الديني الواحد (القرآن)، كتلك المناظرات التي دارت بين الأشعرية والمعتزلة حول أزلية القرآن ـ وخَلْقِه، وكتلك التي طرحت أسئلة، على من يجوز التكليف الشرعي؟ الثواب والعقاب، للنفس أم للجسد؟ الخ. . .، إذ لا يمكن قياس ذاك الماضي الذي أثّر في السياسة، بمثل ما أثّرت فيه على نحو جدلي، مع أو على حاضر مجتمعاتنا المحتجزة في محرمات، عطلت العقل، وممنوعات، أرجأت الحوار إلى يومٍ لم يأتِ بعد. . .

فالسياسة تتواطأ إذاً، مع كل الأفكار السائدة في المجتمعات الساكنة بسكون تأبيدها لسيطرة الساسة على مقاليد الحكم، وغالباً ما تحمي نفسها بحماية أدعياء السكون الفكري المنتفعين أيضاً بالسلطة على الناس، لذا، تمد هذه الفئة سلطة السياسة بتشريعات أو تبريرات خاضعة هي أيضاً للمردود النفعي، أي لما تحتاجه من حماية، يتبادلها الطرفان، السلطتان (رجال الدين ورجال السياسة) أصحاب المصلحة المشتركة في البقاء على ما يكرّس ديمومة استمرارهم أسياداً دائمين على ما نحن فيه ـ عليه.

فالسياسة تنجح دوماً في مخاطبة ماضي وعينا، باعتباره متجذراً، وليس طارئاً بأحداثه ووقائعه على تاريخ هو بمثابة ذاكرة لحفظ العبر والدروس من الماضي، وليس في وقائعه ما يبرر تكرار الخطأ بخطأ مماثل، لكونه جزءاً من تاريخنا القديم، فالسياسة الحديثة في مجتمعاتنا، تتواصل مع التشريعات القديمة، وذلك بغية تبرير تخلّف قراراتها وقوانينها «المتشرعنة» بتعبئة تحاكي مسيود وعي الجماعة، من خلال استنفارها لعصبية هوية، تتغذى ممّا يقع في تاريخ ـ تراثٍ يتشذب دوماً من كل ما يزعزع تماسك الجماعات وتكاتفها حول سلطة خطاب السياسة المؤدلج بمقولات تتّهم وتقصي كل ما لا يتفق مع منظومة، أو نظام الفكر المتسيّد، على أنه مرتدّ وخائن.

إنّ ما أدرجناه في هذا السياق، لا يخرج عن الموضوع، ولا عن نطاق معالجتنا لقضية شائكة ومعقدة إلى حدّ، لا يمكن الإحاطة بها، إنْ لم نعرِّجْ على ما في السياسة اليومية من تأثير مباشر في صيرورة وعينا للتاريخ وفهمنا للتراث، فأيّة مشاكسة للمتعارف عليه، والدارج في الخطابات التعبوية الراهنة، هي مشاكسة سياسية ومعرفية بامتياز، لأنه يسهم في تغيير مداميك الوعي الثقافي باعتباره سند السلطة السياسية الراهنة.

من هذا المنطلق، تغدو الكتابة، أو البحث الفكري في هذه المسألة الحساسة جداً (الاستشراق ـ الاستغراب) على تماسّ مباشر مع السياسة، أو هي كتابة بيانية، توصِّف جديد فكرنا وقديمه، لسببين، إما لتغيير الواقع، وإما لتكريسه، وهذا دور يجب أن يضطلع به مفكّرونا، وهو أيضاً من مسؤولية باحثينا المستقيلين بمعظمهم من مهمة

الانخراط في مغامرة التثوير على مسيود معرفتنا، بغية تغيير واقع مجتمعاتنا المتخلّفة عن اللحاق بركْب الحضارة الغربية، وكما أسهم «روسّو» وغيره عبر أفكاره الجريئة في تحفيز الثورة الفرنسية، نحتاج نحن إلى مثقفين استثنائيين من النوع المؤمن بضرورة المغامرة، لتغييرٍ لا بدّ منه، إذا ما أردنا الخروج من النفق المظلم، مع كل ما يتطلبه هذا من تضحيات جسام، فالمجاهرة بأفكار جديدة قد يؤدي بقائلها إلى ظلم راهن، وتكريم لاحق، لأنه يستبق وعي الآخرين (العموم) في الإعلان عما يجب اتباعه، تخلياً عما لم يعد نافعاً من دفء موروثاتنا الراسخة في تلابيب العقل الجمعي، المشغول دوماً بهمّ الدفاع عن تراثه ـ دولته وثقافته من أطماع العدو الآخر، وذلك على حساب الانشغال بظروفنا الداخلية الأولى بأن تتصدر هي برأينا، أولويات الاهتمام من أجل درء المخاطر المزعومة، وذلك من خلال التركيز على قضايا محددة وجزئية كانت قد طمستها شعارات شمولية (أيديولوجية)، غيّبت حقوق الفرد الاجتماعي لمصلحة الجماعة المتمثلة بالطاقم الإداري في دولة لن تقدر على صيانة نفسها برأينا، إنْ لم تُشرِكْ أفرادها على اختلاف آرائهم وتنوع انتماءاتهم في القرار والتصور حول المصير والمستقبل.

وكما أن «أسبقية المجتمع على الدولة»[1] كما يقول المفكر عبد الله العروي، هي الغاية التي يجب أن تتصدر أولويات سعينا للخروج من المأزق الحضاري الراهن، فأسبقية المثقف في تعرية وكشف المضامين المضمرة في خطاب سياسة الدولة، من شأنه الإسهام في انتشال المجتمع من ركام الدائرة السياسية المستلبة بهمّ الدفاع عن السلطة، من غير أن تأبه باستراتيجيا مصالح شعوبها المتموضعة في دنيا ـ حضيض المصلحة العليا لدولة فئة، أو طبقة تتحكم بأداء يطغى عليه هاجس المؤامرة الدائمة على أمن الدولة، وبهذه الحجة، تُقصي الدولة وتغيِّب أمن المجتمع المهدّد فعلاً، إذا ما بقيت ذريعة الخوف على الأمن متحكمة بدولة مختزلة في أجهزة تحمي أمن الأفراد، لا في مؤسسات تحمي أمن المجتمع (الشعب).

لعلَّ حنفي يدرك أهمية الالتفات إلى هذه العلاقة المعقدة بين السياسي والمعرفي، وربما يعي أيضاً دوره كمفكر وباحث عما يصوِّب السياسة العامة في المجتمع والدولة، ولأن حالة العيّ[2] ومصاب النخبة، غير المهتمة بنقد، يحتاج إلى جرأة كبيرة، وإلى مناخ

---

(1) عبد الله العروي، مقالة بعنوان إرث النهضة وأزمة الراهن، نقلاً عن كتاب عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة، المركز الثقافي العربي ومؤسسة رينيه معوض، مؤسسة فريدريش ناومان، بيروت، 2000، ص 308.

(2) تدل المفردة (infance) على حالة العيّ والعجز عن الكلام. ومنها جاءت (enfant) من اللاتينية (infans) الطفل. فيرتبط تعريف الطفولة بحالة العجز عن الكلام دون سواها ـ نقلاً عن كتاب صيدلية أفلاطون، لجاك ديريدا، مصدر سابق، ص 104.

حوار ديمقراطي مفروض على ما تمنعه سياسة انشغال الدولة بتوضيب قضايا المجتمع، وربطها بالمصلحة العليا لأمنها المهدّد حقاً، إذا لم يُعطَ حيزاً واسعاً للمهمل والمغيّب عندنا، كقضايا حقوق الإنسان ـ الديمقراطية ـ المجتمع المدني، الخ...

إنّ التوجس من الخطر الخارجي، على هذا النحو، سيجعل الخطر أكبر ـ أقرب، إنْ لم نلتفت إلى قضايانا المجتمعية المؤجل فتح إضبارتها في الداخل، منذ هزيمة الإصلاحيين، لتحديث لم يكتب له النجاح، بسبب مجاراة المثقفين لأولويات خطاب السلطة، إما عن قناعة أو خوف، وإما عن الاثنين معاً. وفي كلتا الحالتين، ما زالت ثقافتنا السائدة بعيدة عن النقد، وقريبة من منطق التبرير السياسي الذي يحمِّل الغرب مسؤولية تردي أوضاعنا، وهذا ما أملى على بعضهم، الدفاع عن ثقافتنا الموروثة، هجوماً على ما يتهدّدُها من تحديث مصدره الغرب، وفي هذا السياق، يعتبر العروي «إنّ العرب يلقون على الغير مسؤولية المصائب التي تلاحقهم. وهذا القول صحيح لولا أنه يغفل جانباً آخر من الواقع، وهو أنهم كثيراً ما يلقون المسؤولية على أنفسهم دون اعتبار الظروف الخارجية القاهرة، اللعبة البئيسة التي لا يسأمون منها هي الانتقال المفاجئ والمستمر من اتهام الغير (نظرية المؤامرة) إلى اتهام النفس (الخيانة الجماعية)»[1].

والسؤال هنا، هل تخلَّص حنفي من براثن اللعبة البئيسة هذه؟ أم هو من لاعبيها الأوائل؟ إنّ الاجابة «بنعم» أو «كلا»، لا تفي بغرض تحليلنا لخفايا منطق تصديه للجبهتين، معرفة «تراث الأنا القديم»، «وتراث الآخر الحديث»، مع أنّ مخاوفه على ما لم ينوِ قوله، لم تأمن شرّ تورطه بمقاصد كلام واضح لجهة الردّ، من أجل «ردّ الآخر إلى حدوده الطبيعية»، واسترجاع الأنا من حقل التقليد إلى حقل الإبداع، من دون أن تتوضح آلية الانتقال من.. إلى...، في دعوته إلى إحياء تراثنا بابتكار لا يقلد قدماءنا ولا محدثيهم، لأن «الأنا» برأيه، تنضح بإمكانات قادرة على أن تنتفع من معارف الآخر، من دون أن تقع في فخ التقليد، ومن غير أن تغرق في سلفية التراث. وهنا لا نعارض دعوة حنفي هذه، من حيث المبدأ، شرط أن تخرج من نطاق العموميات والتعميم، لكي تترجم نفسها في حيِّز إجرائي محدَّد، وإنْ تطلَّب ذلك، تفاصيل أدق من كليشيهات الكلام الأيديولوجي الذي تغيب فيه جزئيات الأمور في عموميات الكلام.

إنّ قناعة حنفي بثنائية المعرفة وازدواجيتها، أبقته أسيراً لتجاذباتها بين شرق وغرب، تقليد وأصالة، حداثة وتراث، وكل ما من شأنه فرز المواقف وتقسيم الآراء بين

---

(1) العروي، مقالة بعنوان إرث النهضة وأزمة الراهن، المصدر السابق، ص 283 ـ 284.

مؤيد ومعارض، بين داعٍ للأخذ، ورافض للقبول، كما يعتبر هو أن الأصالة والمعاصرة «هما خطوتان متمايزتان في جبهتين متمايزتين، فالتقدم ليس أحادي الطرف أو الاتجاه في مرحلة الانغلاق الحضاري يكون الانفتاح الثقافي تقدماً، وفي مرحلة الانفتاح الثقافي إلى درجة التقليد والتبعية تمثل العودة إلى الذات والدفاع عن الهوية تقدماً»[1]. إذ نعتقد بدورنا، أنّ ربط الانفتاح بالانغلاق، والانغلاق بالانفتاح على هذا النحو الميكانيكي، لا يُنتج مشروعاً إصلاحياً، نجد شرطه، بانفتاح لا يتعين بكمية الترجمات الفكرية عن الغرب، ولا بعدد من يتبنَّونَ مناهجهم الفلسفية، إنما بمصالحة ما زالت مرجأة حتى الآن، بين دخيل الغرب، وأصيل الشرق؛ لذا، لا نتفق معه على «أن فترة التعلم [من الغرب] قد طالت وأنّ فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع»[2]. والخطأ هنا، ليس بما يرتجيه إبداع كل شرقي، إنما في قياسه التعليم بميزان رأيه في التعلم، فمن غير الصحيح أننا تَعَلَّمنا ونَقَلْنا ما يكفي للانتقال إلى لحظة الإبداع، فالعلم ما زال مقتصراً عندنا على أفرادٍ معدودين، ولم يتغلغل في النسيج الاجتماعي بعد، ولم يدخل في المعيوش، ولا في تجربة سلوكاتنا اليومية، إذ لم نتصالح معه بعد، وما زال على تخوم حياتنا اليومية.

ذلك أنّ الإبداع فيض من امتلاء، وهذا لم يحصل في واقعنا ـ عالمنا العربي الإسلامي الذي ما زال في طور التأثر بأبوة المعرفة الغربية، وهو لم يتخطَّ بعد مراهقته المعرفية الواضحة في المبالغة برفض التحديث، أو المغالاة بقبول التغريب، وهذا يعبِّر عن التعطش إلى تلقف كل جديد لبناء شخصية ثقافية مستقلة، لم تتكون بعد. . . ، ومثلما لا يتم الانتقال من طور المراهقة إلى طور الرجولة بقرار إرادوي، بل بالتجربة، كذلك أيضاً هي الحضارات، فانوجادها وارتقاؤها يتحقق بتحصيل معارف الآخر، وإخضاعها إلى تجربة تلاقح واحتكاك، لا تقاس بفترة زمنية معينة ومحددة بمائتي سنة، ولا بعدد أو كمّ المعلومات الوافدة إلينا، إنما بمدى تقبُّل وهضم ثقافتنا من الآتي، أو مصالحتنا إياه، وأيضاً بمدى تغلغله في ثنايا عقلنا الجمعي على نحو وكأنه «منا» و«لنا»، من دون ردّ فعل دفاعي أو هجومي، أي بامتصاصنا للإيجابي في تجاربهم وملاءمته مع ما يستجديه تطورنا إلى حاضر الحضارة، لأن بين خصوصيتنا وخصوصيتهم، تمايزنا وتمايزهم عنا، مساحةً متوفرة لقيم إنسانية تسرح فيها كل مفاهيم المجتمع المدني، بما يجعل من تأثرنا بها، تأثراً بالجانب الإنساني المشترك بين الشرق والغرب، كما أن حقوق الإنسان والديمقراطية

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص69.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 69 ـ 70.

والمساواة وتكافؤ الفرص... الخ، ليست مفاهيم وقيماً ذات هوية محددة، وهي ليست حكراً على شعب دون آخر، وإن كانت تتمركز اليوم في حضارة الغرب.

أيديولوجيا المواءمة بين ماضي التراث وحاضر العصرنة

إنّ في ردِّ حنفي على الشبهات والمخاوف التي قد تعترض مشروع علمه الاستغرابي، اعتباراتٍ، يريد بها قطع الطريق أمام الأخطاء المحتملة، عبر اعترافه بما يمكن أن يُنتَقَد عليه، ومن خلال افتراضات وملاحظات، ربما سمعها ـ قرأها، أو نوقش بها من قبل مفكرين وباحثين لم يُسمِّهِمْ، ولم يُشر إلى رأيهم بوضوح ردّه على كل ما يخطر على بالنا ـ باله من حجج مضادّة.

ولعلّ انسجامه واتساقه مع قناعته الآيلة إلى تقسيم المواقف في ثنائية الإيجاب والسلب، القبول والرفض، لم تقف عند حدٍّ معياريّ بين ما في الشرق وما في الغرب، بعدما وجد في حداثة الغرب شقين، الأول يتعلق بتطور اختراعاته التكنولوجية، والثاني يرتبط بتصوره المعرفي والثقافي.

إنّ ازدواجية النظر إلى حداثة الآخر، لربما تدعو إلى الأخذ بالأولى، تخلّياً عن الثانية، هكذا تنفصل عند حنفي حداثة الغرب، بانفصال التكنولوجيا كاختراع آلي جامد ذي طبيعة دنيوية ومتغيرة، عن القيم الإنسانية ذات الطبيعية الدينية المتمركزة بثباتها في الشرق، هكذا إذاً، تنبسط عنده العلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية بسهولة وصفه ـ عرضه لأكثر المسائل تعقيداً، بكونها ما زالت مدار بحث ونقاش إشكالي، لم ولن يُحسم إلّا عند من يستأنس بإجابات نهائية، تريحه من الأرق، كما تجنّبُهُ همّ التساؤل الدائم، وبرأيه، إنّ الحجة القائمة على «أن رفض الغرب يقتضي بالضرورة رفض العلم والتكنولوجيا والمخترعات الحديثة...، تكشف عن بنية شعور قائلها مثل أخذ القشور والمظاهر وترك الأسس والتصورات...، وهذه الحجة ضعيفة للغاية لأن تحديث المجتمعات لا يتم عن طريق نقل التكنولوجيا ولكن عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافي بحيث يكون قادراً على إعطاء تصور علمي للعالم وموجِّهات دوافع السلوك الوطني»[1].

لقد ركز حنفي على دور التكنولوجيا باعتبارها ذات طابع وظائفي بحت، إذ بها تتحدد حاجتنا للراديو والتلفزيون ـ الكومبيوتر والإنترنت ـ وسائل النقل ووسائط الاتصال بكلّ نواحيه، فإذا ما كان مردود هذه الوسائل والوسائط يحمل من ضرر الاستلاب

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص70.

بالدعاية الغربية، أكثر مما يحمل من فوائد لجهة تجذيرنا بأصالة مبنية على تصور علاقات إنسانية متينة، فلا بدّ من معالجة هذه القضية بتعليق الأمر عند حدود المصلحة بين ضرورة القبول وضرورة الرفض، القبول بالإيجابيات من دون التأثر بسلبيات هذا القبول، رفض السلبيات من دون أن يؤثر على إيجابيات هذا الرفض، وبين هذا... وذاك...، تبرز مشكلة انفصامنا، بردّ ما لا تتقبله هويتنا، وقبول ما لا يرتد على هويتنا الحضارية.

إنّ مأخذ حنفي هنا، ليس على التكنولوجيا بذاتها، أينما كان مصدرها، بل على طريقة استعمالاتها للسيطرة والهيمنة على شعوب عالمنا النامي، هذا الذي يتساوق أو يتلازم انبهاره مع جديد اختراعات الغرب، تأثراً وإعجاباً بقيم دعائية، يجري الترويج لها عبر هذه التكنولوجيا الناقلة إلينا صورة الآخر بحلّة حضارية لا تقاس على دونية صورة الأنا، وكأن القيم ليست من أفاعيل هذا الاحتكاك غير المتكافئ، والمنحاز إلى جبهة المتصدر، في آونة، لن تتأبد إلى ما لانهاية، إذا ما اغترفنا من الغرب، بانفتاح رصين، وإذا أجدنا التأثر بما لن يؤثر على تكيُّف أصالتنا مع جديد المرحلة، إذ لا يمكن التخلي عن مُكيِّف الهواء مثلاً، واستبداله وقاية بدائية به، بعدما اجتاحت هذه التقنيات دول الخليج، كما لا يمكن التعامل مع المرأة اليوم باستخفاف رجل بدوي، بعدما أثبتت كفاءة عالية في القيام بأعمال، كانت حكراً على الرجل وحده. والجدير ذكره، أنّ ما نسوقه من متغيرات على سبيل المثال لا الحصر، يرتبط بصلة عضوية مع قيمنا غير الثابتة في ما كان سائداً عند السلف الصالح والطالح؛ ذلك أن حركة الحياة أقوى من أن تُقمع بخطاب ديني، مهما تسامت قدسيته، وأوسع من أن تضيق في همّ الحفاظ على هويتنا البائدة، ما لم نُحْيِها بانفتاحٍ، له ضريبته، لكنّ هذه الضريبة تبقى أقلّ من ضريبة خروجنا من التاريخ، إذ إنّ الخطابات الأيديولوجية قد تعيق صيرورة وسيرورة الشعوب، وقد تعرقل مسيرة اللحاق بقطار السرعة والتنافس الحضاري، إلّا أنها لن تعطل عجلة التحوُّل من...، إلى...

إنّ للتأويل دوراً في استنطاق الماضي، كي يتفق مع متطلبات الحاضر، ولأن القول الواحد عند السلف لا ينطوي على معنى محدد، بل يتبعثر على مرامٍ ومدلولاتٍ قد تساعدنا في ملاءمة وقائع الماضي مع مستجدات الحاضر، وبالتوفيق بين ما قاله الأجداد وما سيقوله الأبناء، من دون تعارض ولا صدام بين ما كانه السلف، وما سيكونه الخلف، ولكي نستقبل الآتي بترحاب، تيمناً بما كان قد رحّب به فلاسفة وعلماء الحضارة العربية الإسلامية إبان ازدهارها، علينا مصالحة جديد الغرب لا كغريبٍ ـ دخيلٍ على جسدنا، إنما كترياق لإنعاش وإحياء مصاب حضارتنا العليلة منذ انغلاقها وفقدانها رحابة الانفتاح على الآخر، ومن شأن اختيار الزمان والمكان المناسبين، أن يساعدنا

على أن نتجنّب إسقاط ما لا سبيل لاحتوائه، بهدوء العارف لما يريده، وما لا يريده، وبأداء ذرائعي تسييسي، يراعي الوعي السائد، من دون أن يخضع له، وبحثّه على قبول كل جديد يدفعنا إلى الأمام ومن خلال خطوات ـ قرارات قد ترتد في أوانها على رواد الحداثة، اتهاماً ظالماً، يدفع ثمنه دوماً مستشرفو مستقبل الشعوب المتخلفة عن إدراك مصالحها الاستراتيجية، لأنها عاجزة عن استباق ما بعد حالها المطمئنة إلى ما هي فيه.

إنّ كل من يعكر صفو سكون الشعوب بمسيودها المعرفي، من خلال اقتراح جديد ـ غريب، يطاله ظلم راهن سيتحول للسبب ذاته، إلى تكريم لاحق، حين يرتقي وعي الجماعة بعد مدّة، إلى مستوى إدراكها لأسبقية مبادرة المبدعين في استشراف مفاهيم ومقولات لا تشبه عصرهم، إنما تتقدم عصرهم.

إنها لمغامرة صعبة، قد تقتدر عليها جرأة المفكرين، وجدية الباحثين من النوع الذي لا يخضع رأيه ـ موقفه إلى وصاية سلطة سياسية ودينية، ولا إلى ترهيب أو ترغيب، فيقول كلمته بصوت عالٍ ويمشي، من دون أن يهاب حكم السياسة ولا اتهامات العقائد، ومن غير أن يتواطأ للحصول على منفعة ولا نجومية. بمثل هؤلاء يتم التغيير، وعليهم يعتمد دفع المجتمع إلى مستوى أفضل، لهذا، فإنّ مهمّة التغيير في عالمنا العربي الإسلامي غير مرتقبة في القريب العاجل، بسبب انعدام الشروط المطلوبة لمثل هكذا تحول، حتى وإن وجدنا بعضاً من تلك المواصفات عند قلّة من مفكرينا وباحثينا، إلّا أنهم ما زالوا مُقْصَيْن ومبعدين، إزاء عمى التعميمات الأيديولوجية المنتصرة بمسيود سيطرتها على الوعي العمومي في مجتمعاتنا الراهنة.

ومرة ثانية، يجيب حنفي عن سؤاله «هل علم الاستغراب أيديولوجيا أم علم؟ [بالقول] تكون الإجابة، إنّ هذه التفرقة في الحقيقة لا وجود لها، فالأيديولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياة الموضوعية والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية»(1).

إنّ هذا الحزم والعزم في تعريف مفهوم الأيديولوجيا بسرعة تتخطى ما لم يفرغ منه بعد، لجهة تحديده وتوصيفه الأيديولوجيا كعلم، والعلم كأيديولوجيا، فأقل ما يمكن أن يقال في هذه المسألة، إنها ما زالت محور نقاش وسجال حامي الوطيس، حول المعنى المضمر والمباشر لمقاصد كلا المصطلحين المحددين، بما خلصت إليه وجهات النظر المتفقة بمجملها على جزئية العلم ونسبيته من جهة، وشمولية الأيديولوجيا وإطلاقاتها من جهة ثانية، إذ إنّ الباحث عمّا يتخذه معنى الأيديولوجيا، يجد نفسه مقحماً في دائرة

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص71.

سجال قديم، عمره من عمر الصراع بين الفئات والطبقات الاجتماعية المتشكلة بحسب اختلاف الظروف التاريخية الآيلة إلى تغيير الأدوات والأهداف في كل مرحلة، لها من الأسباب، ما لا يسمح بالإبقاء على ما كان معتمداً في السابق، ولمّا كانت الأيديولوجيا عبارةً عن مجموعة أفكار وطقوس هادفة إلى تلبية احتياجات مجموعة من البشر لعقيدة إيمان بحقيقة شاملة وكلية، ارتبط تبدُّل الأيديولوجيا بتبدُّل الحاجة إلى تلك الأفكار المتغيرة على الدوام، فغدا التاريخ الفكري والسياسي في حياة الشعوب، موسوماً بما يجب أن تتعلمه، إبداعاً لسبل تعزيز التماسك الجماهيري حول أدوات أو أهداف جديدة وقادرة على مواكبة اللاثبات في حركة الواقع.

بهذا المعنى، يُمسي النقاش حول مدى أهمية الأيديولوجيا[1] في السياسة، بحثاً عن جديد مختلف عمّا كرسته تجربة الأدلجة في المنظومات الفكرية المتشدّدة (كالمنظومة الاشتراكية سابقاً)، من سلبيات الاستبداد ـ التفرد والشمولية، وكل ما أدى إلى أن تغدو الأيديولوجيا تهمة، دفعت المحللين إلى إلزام الإصحاح الفكري ـ الاقتصادي ـ السياسي والاجتماعي بالتخلي عنها. كما أنّ العلم ليس تصوراً خالصاً لما نبتغيه مما هو موجود، ولا هو ينتمي إلى ما يجتهده الفكر النظري الخالص «للماقبل...»، و«للمابعد...»، بمعنى تعاليه عن اختبار تجربة جزئية في واقع ناقص، فالتجرد العلمي لا يقاس بمستوى نتائجه فحسب، إنما بآليته المتبعة للتحقق من جدوى تجربة محددة على ظاهرة متعينة بعناصر واضحة، لجهة إخضاعها لاحتمالات هذا الاختبار دون ذاك، وهذه التجربة دون تلك.

لذا، ومن هذا المنطلق، لا نجد في انحياز حنفي المُسبق للأنا تجرُّداً هو فيه أقرب إلى أيديولوجيا ليست مُعيبة، إذا ما اعتمدها على النحو ذاته الذي مكّن غرامشي مثلاً من إبداع أطروحته الماركسية عن المجتمع المدني، بخلاف ما استقاه أرباب

(1) إنّ قراءة فعلية لصيرورة تطور معنى الأيديولوجيا، كمفهوم أدخله ماركس إلى قاموس التداول السياسي، حين انتقد مفاهيم وقيم الطبقة البرجوازية التي عبرت عن مصالحها الطبقية غير العادلة، مقترحاً أو داعياً إلى تغييرها واستبدالها بمفاهيم وقيم الطبقة العاملة الأكثر عدلاً مما هو عليه حال البنى الفوقية في الوعي البرجوازي السائد، آنذاك، هذا، من دون أن يَدخُل في تحديد أو تعيين تفاصيل الأيديولوجيا البديلة، تاركاً إياها في عهدة موجبات الظروف الآتية في المستقبل، وذلك لتحييد مقولاته عن سلبيات الإطلاق والتجوهر المُنتقد في الأيديولوجيات السابقة، سيما وأنه تعلم (ماركس) من التجارب التاريخية درساً مكّنه من التقاط مكامن قوة الأيديولوجيا الدينية في محاكاتها أمل المضطهدين في خلاص موعود، كما أنه أدرك جيداً التأثير والفاعلية الناجمة عن الصلة ما بين الاعتقاد الأيديولوجي والفعل السياسي، من دون أن يغفل ما ينطوي عليه الوعد ذاك...، والاعتقاد هذا...، من جمود كوراثي، ما لم يتحصّن فهمنا له ولدعوته بصمامات أمان جدله المطلق.

المنظومة الاشتراكية من الأطروحة الماركسية نفسها. ما يعني، أنّ المنظومات الفكرية الكبرى تحوي إمكانات تأويلية فريدة إذا ما ترسخت كأيديولوجيا «الهام» في التصدي المبدع لكل ما هو جديد. وفي هذا الصدد، لا نعترض ردّ حنفي على ما قد «يُقال، إنّ علم الاستغراب هو مجرد أمنيات الشعوب المتحررة حديثاً. . . وما المانع في أن يكون ذلك صحيحاً؟ لطالما كان التحرر شوقاً عند القادة والجماهير، ولم يمنع ذلك من التحرر بالفعل، وطالما كان إيمان الناس حلماً عند الأنبياء ولم يمنع ذلك من إيمان الناس بالفعل. لقد نشأت العلوم الأوروبية من هذه الأحلام»[1].

لكنْ، مع هذا، يجب أن يحدونا الإيمان بهذا الحلم ـ الأمنية أو الشوق إلى طرح رؤية متقدمة وقابلة للترجمة، إذا ما أردنا تجاوز الأوضاع الرديئة لمجتمعاتٍ، قد لا تتطابق استجداءاتها مع ما تغذت منه مجتمعات النهضة الأوروبية.

إذ إنّ الأحلام والأمنيات تشكل مطلباً ضرورياً للتغيير، إذا ما تمت صياغتها من مؤثرات الواقع، أي إذا ما ارتسمت في مشاريع، ووضعت في مقام يحثنا بسمو أهدافه على السعي لتغيير واقعنا، بعيداً عن الوعود التي تتجوهر في عالم الأحلام فقط، لأن بين اكتمال الحلم واجتزاء الواقع مسافة، هي المساحة المشروعة لضبط أفاعيلنا في حدود إمكان، وقدرة يجب أن تجنح باتجاه الحلم أكثر مما يقتضيه الواقع، وذلك، كي لا يتجوهر الحلم حلماً، والواقع واقعاً، عندها تنقطع الصلة بين مؤثرات أحلامنا، وأفاعيل واقعنا، وقد نُحتجز في لاواقعية الحلم إذا ما ارتحلنا بوعده إلى أبعد من إمكانات تجسيد شيءٍ من الحلم على أرض الواقع، مثلما يأسرنا الواقع في أحلام لن تتحقق، إذا ما بالغنا في المحافظة على ما يجعل من الواقعية عائقاً أمام تغيير ضروري، وخلاصة الأمر، يجب أن نعي مفارقة مفعول الأحلام، إنْ لجهة تخدير أفاعيلنا من ناحية، وإن لجهة حثّنا على المضي قدماً من أجل تغييرٍ على الأرض، لا في الأذهان، في اليقظة لا في المنام. هكذا يجب أن يبقى الحلم مُرْجَأً، إزاء واقع يتعجل ارتقاءه باتجاه تحوُّل لن يتطابق مع أحلامنا، ولا مع ما يبتغيه تصوُّرنا لما يجب أن نكون.

غير أنّ هذا يستدعي منا الدقة والحذر في رسم سبل ما سنكونه في المستقبل المُنْطَلِق من حاضر يجب أن تنبثق منه كل البيانات الآيلة إلى المصالحة مع الماضي، رغم مغايرة هذا الأخير لما نتشوّق أن نكونه.

ولئلا يصطدم ماضينا مع أملنا بمستقبل زاهر، لا بدّ من أن يتفبرك واقع بحثنا عن الأفضل باشتقاق ديباجة تنسق مع صيرورة سيرورتنا على امتداد تناقضات تاريخية، ليست

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص72.

سلبية بالمطلق، إنما فيها إيجابيات لما تتيحه لنا من تأويل وجه من وجوهها المتعددة والمتكاثرة بما لا يحتكره تفسير رأي واحد، ولا موقف نهائي؛ وبهذا المعنى، لم يؤسس حنفي لحلم واقعي وحلم مُرجأ، في بيانه هذا (علم الاستغراب)، لأن التمثُّل برومانسية أحلام الغرب إبان نهضته الحديثة، قد يفضي بنا إلى التمثل بنقد الغرب لذاته، بعدما انكب أعلامه ومبدعوه على نقد واقعهم، فأنتجوا خلاصات على أكثر من صعيد، منها تحدّد مبدأ العلاقة مع الآخر، فتأسس علم الاستشراق، من هنا نعتبر أن غاية الاستغراب المزعوم، مقتطع من سياق، لم ولن يتشكل في عالمنا العربي إذا ما بقيت أولوية النقد الذاتي مؤجلة إلى حين. . .، ولن يستعجله حنفي بـ«اكتشاف الوعي الأوروبي باعتباره وعياً تاريخياً له مساره في التاريخ وليس خارج التاريخ [ولن ينجزه] بحث في الوعي التاريخي للأنا في علاقتها بالآخر [ولن] يهدف إلى التحرير من الخوف، خوف الأنا من الآخر، بعد اكتشاف حدوده وإثبات محدوديته»[1]. لأن المسار البنيوي للاستغراب ذاك، فيه بالأساس علّة في ترتيب الأولويات، فيستبق عملية نقد الأنا بنقدٍ للآخر، عندها فلا يُنقد الآخر، ولا تتحمل الأنا مسؤولية تأجيلها «للمايجب» القيام به من تصحيح صورة الأنا عند الآخر، وهذا شرط لتصويب اعوجاج علاقتها مع الآخر، بكل مراياه المحدّبة منها والمقعّرة[2]، وأيضاً بكل ما تعكسهما من خداع بصري (تصغير ـ وتكبير) لصورة الأنا والآخر على حدٍّ سواء، فلا تقعّر مرآة حنفي يفيد النظر في صورة الآخر، ولا تحدّب مرآة أصحاب النظرة الضد، قادر على أن يعكس الحجم الحقيقي لصورة المنقول إليهم، حتى إنّ التبصر في مرآة محدَّبة من جهة «الأنا» ومقعَّرة من جهة «الآخر»، تتماثل صورها بحسب زاوية النظر، إذ تتراءى صورة المنظور إليه، فإن كان في الجهة هذه صغيراً، يغدو من الجهة تلك كبيراً، والعكس، إذ إنّ تفكيك صورة الأنا من الأنا وفي الأنا، بالقياس إلى صورة الآخر من الآخر وفي الآخر، وعلى ما في الصورتين من تداخل وتشابك حضاري معقد؛ هو وحده الكفيل بتخفيف التواءات انحيازنا للأنا ضد الآخر، أو للآخر ضد الأنا، ويجدر بنا التذكير هنا، بأنّ الكلام على الآخر، بالجملة، قد لا يوضح حقيقة الآخر الموجود من خلال تفاصيل أحداث، واقعة في زمان ومكان

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص73.

(2) المرآة المقعرة، تقوم بتصغير الأشياء بشكل مخل يشوه حقيقتها، لكن المرايا المحدّبة تقوم بتكبير كل ما يوجد أمامها وتزيفه حسب زاوية انعكاسه فوق سطح المرآة. نقلاً عن مجلة عالم المعرفة، تأليف د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 232، نيسان 1998، ص 8.

محدَّدين، ولا يكشف عن حقيقة الاختلاف والتعدُّد في ميادين ومستويات رواده الكُثُر، ولا حتى عن تمفصلات السياق التاريخي للتراث الغربي في أكثر من محطة، إذ لا يمكن أن نعزو هذا التكاثر والتشذر، الاختلاف والمغايرة، بالإشارة إلى حضارة الآخر بكليتها، كما فعل حنفي في «دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع متجانس خاصة وإنّه يكشف عن بناء واحد للشعور الأوروبي... والحقيقة أنّ الموقف يتم دائماً بالنسبة للكل. وهي عملية حضارية تمت من قبل في تراثنا القديم بالنسبة للتراث اليوناني»(1).

وهنا، تُقاس كشوفات حنفي الوحدوية وموقفه الكلي من التراث الغربي، بمقياس كلامنا على الفرق بين شمولية الأيديولوجيا، وجزئية العلم، لتنتهي بالحكم لا على حضارة الغرب، بل على بيانه النظري «في علم الاستغراب» بكونه بياناً أيديولوجياً بامتياز، فتمسّكه أو تدعّمه بموقف تراثنا القديم من الحضارة اليونانية، لهو خير دليل، أو شهادة على ما يدحض حقاً تمثُّله بموقف القدماء المنفتحين أيامها على ما أدى في نهاية الأمر إلى اتخاذ موقف قد جاء نتيجة عملية تثاقف واحتكاك، تحصلت بفعلها المحاكاة بين المدينة الفاضلة للفارابي وجمهورية أفلاطون، بين سببية العقل الرشدي ومنطق الربط الدائم بين العلة والمعلول عند أرسطو الخ...، ذلك أن مداميك العمارة الفكرية النيرة في تراثنا الفلسفي، لم تُبنَ على استنساخ فلسفة الإغريق الحبلى بتفاصيل، لم تُرفَض ولم تُقبَل هكذا بالجملة، فَأعيد استيلادها بعد مخاض ترجمة واطلاع حكيم، بما يتناسب والإطار العام لواقعنا المليء بأسباب أملت على قدمائنا انتقاء شيءٍ من اليونان وإهمال أشياء أخرى، من غير أن يتخذوا موقفاً جماعياً قاطعاً على ما أخذوه، وعلى ما صارته فلسفتنا بعدما أبدعت وأضافت الكثير على ما كانته الفلسفة اليونانية التي أمست محور صراعٍ فكريّ، عُلّق على حدّه الموقف بين رافضٍ للفلسفة برفضه «أفلاطونية» الفارابي المثالية، ومتبنٍ لها بتبني «أرسطوية» ابن رشد الواقعية، والعكس، هكذا كانت ظروف القدماء، مختلفة عما يجب الاقتداء به في ظرفنا الراهن، ما قد يدفعنا إلى الابتعاد عن تقليدٍ، قد يشوّه تجربتهم المتبقية لنا عبرة لتخطي سلبيات الماضي، ودرساً للتمسك بالإيجابي في خطواتهم المتعثرة على غير صعيد، والمتبعثرة على أكثر من مدلول.

الغرب كـ «آخر» في منظور حنفي

إنّ واحدية الشعور الأوروبي نابعة عند حنفي من رغبة دفينة في أن يُختزل تاريخ

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص74 ـ 75.

طويل ومعقد من التناقضات الفكرية والصراعات السياسية بالذي رست عليه حضارة الغرب من قيم، الديمقراطية فيها مثلاً، وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، ليست سوى نتيجة لانتصار دم المفكرين على سيف أباطرة الفكر الديني، انتصار حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية على دونيته الطبقية وظلمه الاجتماعي في نظام ملكي مجحف، انتصار ديمقراطية دول الحلف على ديكتاتورية دول المحور في الحرب العالمية الثانية، هذا على سبيل المثال، لا الحصر.

إذ تتسم حضارة الغرب اليوم بحركة دائمة ذات منحى لا يتوحدها شعور أوروبي واحد، وإذا ما توحد شعور الغرب تجاه حضارتنا، إلّا أنه جاء بعد معاناة توحُّده تجاه حضارته هو بالذات، وبطريقة سمحت بالاختلاف والمغايرة (حرية التعبير عن الرأي)، وهذا ما خلّف انقلاب رأي اليوم على رأي الأمس، موقف هذا على موقف ذاك، في الاستشراق نفسه، من دون أن يُعتَبَر هذا خروجاً عن المبادئ النيرة المشدودة في الاستشراق إلى المترسخ في الأذهان العتيقة التي أظهرت صورة الأنا على نحو، لم يتمّ تجاوزه رغم ثورية وتقدمية تحولاتهم في ميادين عدة، فبقي الفكر الاستشراقي متخلفاً عن مجاراتها. ولعلَّ ما يعزز تخلفه، هو تخلفنا عن مواكبة مستجدات العصر، تخلفنا عن الردّ الفعلي بإجراءات عملانية، لا بالانفعال ضده، واتهامه بما يثبِّت قصورنا عن تحمل وزر قضايانا المستعصية منذ زمن استقالة أو إقالة فكرنا عن البحث في مكمن ضعفنا، هذا الذي نتهم بها الآخر دوماً.

إنّ ما لا نتفق به مع حنفي، ليس إسناده الوعي الحضاري على الوعي الفلسفي بقوله: «فالوعي الحضاري بالنسبة لنا هو الوعي الفلسفي، فالفلسفة أم العلوم. . . الوعي الفلسفي هو أساس الوعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي»[1]. إنما نختلف معه على تعريفه لماهية الفلسفة، بمثل ما عرّفها القدماء «الفلسفة أم العلوم». وهذا يعبّر عن إصراره على تثبيت مضامينها خارج مجرى التحولات التاريخية التي تغير معها مفهوم الفلسفة، أكثر من مرّة، ومع أكثر من فيلسوف، إذ لم تعد وظيفتها القديمة قادرة كأم على احتضان فروع العلوم والمعارف المتخصصة بعدما كبرت، وقطعت «حبل السرّة»، فاستقلت عن الوصاية الأبوية الثابتة عند حنفي، وهذا ما يؤكد تمسُّكه بالمفهوم التراثي القديم لا الحداثي الجديد للفلسفة، وإذا وافقنا على أنّ الوعي الحضاري هو وعيٌ فلسفيٌ، إلّا أنّه ليس بالمعنى المقصود عند حنفي، خصوصاً وإنّ الفلسفة تمرحلت وخضعت في سياق تاريخي طويل إلى تجارب، تخلّت خلالها عن تمركزها في ميتافيزيقيا الطبيعة ـ الروح ـ

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص76.

العقل، فغدت في المابعد حداثة خطاباً متشظياً، بتشظي حقائقنا على أرض واقعٍ ذرّر بحثنا الفلسفي على ميادين متعددة ـ متكاثرة متناقضة.

إذ لا يمكن القول، إنّ للفلسفة الراهنة غايةً أبعد من تعرية التباس إدراكنا للموجود، وتفكيك اشتباك وعينا بالشيء، عن الشيء نفسه، حتى أضحت مهمّتها غامضةً وملتبسةً بالتباس القناعة بنسبية الحقائق ـ الوقائع المتغيرة إلى ما يجعل من التعويل المطلق على وظيفة الفلسفة وهماً عقائدياً، تفتضحه صيرورة الغد، وكشوفات الأمس. بهذا المعنى، نجد أن تحولات وتبدلات الحضارة الغربية تقاس بمدى انعكاسها في مرآة الفلسفة، مثلما تقاس هذه أيضاً بمدى تأمين الحضارة لمناخ حُرّ ومنفتح، به ومعه يجري التفلسف على ما يجب نقده. لذا، لا يكفي النظر في المفهوم النظري المجرد للفلسفة، لأنّ النظر فيها، هو تطلُّعٌ إلى مستويات رقيّ الغرب وتطوّر نظائمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فمن غير المعقول إذاً، أن تحيا الفلسفة وتنتعش في مواطن هشّةٍ، ونظم متخلّفة، لأن موضعها (بالنسبة لها)، هو بمثابة التربة ـ الماء والشمس لنبتة الفلسفة.

أن يؤرخ الوعي لنفسه، على ما في مواقف مفكّريه وفلاسفته من تنوُّع وتعدُّد، مسألة صعبة إلى حدّ، جعلت حنفي يفهم من «كثرة ترداده في الفلسفة الأوروبية المعاصرة، تبين أن له رصيداً شعورياً أو مخزوناً نفسياً في الوعي الأوروبي ذاته (هوسرل، برغسون، شيلر، أورتيجا) كما أنّ ظهوره كموضوع معاصر يدلُّ على أن الوعي الأوروبي قد حول نفسه من ذات إلى موضوع»[1]. وهنا، لا ندري إنْ كان حنفي يشيد ويمدح، أم يذم الوعي الأوروبي عند توصيفه اختلاف الفلسفة الأوروبية مع نفسها، نقدها لذاتها، وانقلاب جديدها على قديمها، إلّا إذا كان يقصد من سياق عرضه هذا، الإشارة إلى مغايرة تراثنا وتموضع الوعي الشرقي ورسيانه «السكوني» في الجهة المقابلة.

إنه فخ استنطاق حالنا، بما لا يتشابه مع حال الغرب الذي يشهد بنقده لنفسه على تحوله من ذات إلى موضوع، لكنّ الغريب هنا، فصل حنفي الذات عن الموضوع بطريقة فيها تبجيل لمقام الذات، الناقصة إذا ما جُعِلَت موضوعاً، فذاته أرفع من أن تخضع لجدل التمحيص الغربي، لأنها تنتمي إلى مسطح علمي عقائدي مغاير لما يتجاذبه جدلهم المادي المتغير، فالعلم بحسب حنفي، «هو الاعتقاد اليقيني. البداية اليقينية الأولى، إذن هو الاعتقاد والتصديق. . .، الاعتقاد مجموعة من الأمور يجدها الإنسان في نفسه بالضرورة، يتوحد فيها الذات والموضوع كواجهتين لشعور واحد يعطي النسق العقلي. ويكشف عن جوانب الموضوع، ويعطي البناء الذي يصبح منطقة في الشعور يتَّحد فيها

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص77.

العقل والواقع معاً»[1]. وبرأيه، أن ذاته ليست موضوعاً، حتى ولو كانت ذات القدماء الموجودة لنا، لا كروح فحسب، إنما بما سطروه في كتاباتهم الباقية لنا موضوعاً لمعرفة ما «كانوه». . .، وما «سنكونه». . . .

وحينما تُنتِجُ الذات ما يدل على أثر كينونتها، رسماً كان في استمارة أو مخطوطة، تمسي برأينا موضوعاً لنقاش ذواتنا بما يجعل من هذه الذات، هي أيضاً، موضوعاً لاحقاً لمن يأتي بعدنا، وهكذا دواليك. . . وهنا يبرز السؤال، كيف يحوّل الوعي الأوروبي نفسه من ذات إلى موضوع، إذا كانت الذات تُرتَسم عادة في موضوع يحاكيه الآتون بنقد سيندرج حكماً ضمن سياق تاريخي، من جراء نقد لاحق؟

ماذا يحول دون جعل الذات القديمة موضوعاً لدراسة الأنا الراهنة؟

إنّ تاريخ الفكر، هو تاريخ انقلاب الرأي الجديد على القديم، الحاضر على الماضي، وما من فلسفة وجدت، إلّا بعدما انقلب فيلسوفها على ما تعلّمه من دروس أساتذة، هم ليسوا أساتذة، إلّا لأنهم أعاقوا بإبداعاتهم تجاوز الآخرين لهم، بسهولة انوجاد فلسفة جديدة وفلاسفة جدد، ذلك أن قتل الأب في اللاوعي، هو شرط لاكتمال شخصية الابن، ومن ثم استقلال رأيه بالتخلص من وصايةِ طالما أعاقت محاولات تخطّيها، كما لو أنها شبح يلاحق ولادة كل من يحتاج إلى أن يجعل من ذات الأب موضوعاً للتحرُّر من رهبة ذاته، فمن الطبيعي إذاً، أن تصير الذات موضوعاً لا ينتقص من أهمية التراث الشرقي، ولا الغربي، وتمايز هذا الأخير عن تراثنا، ليس بمنطق تفرُّده بهذه الصيرورة، فقدماؤنا كانوا سباقين في تحويل الذات إلى موضوع نقدي، كان قد توقف عندنا، منذ أن بادر الغرب باستكماله نقداً ثورياً لتراثهم.

واليوم، تشكل مركزية الغرب الحضارية أبوة معرفية تهيمن على تأخرنا عن الدخول في الحداثة؛ وعوضاً عن الاستمرار باجترار تراثنا البائد، ما لم ننقذه بالنفاذ إلى عصرنة حديثة، يجب علينا امتصاص فوائد الحداثة، للتخلص من هيمنتها، وذلك من خلال تأويلٍ قد يستدعي الوجه المقصي في تراثنا المتعدد الأوجه، ولأن معرفتنا اليوم ما زالت في طور التأثر لا التأثير، فعُود مشاكسة الأنا للآخر، أطرى من أن يجابه كندٍّ، لذا يجب أن تتركز مهمتنا الأولى على البحث عن مهمة خوض الأنا لتجارب نقد الذات، حتّى ولو

---

(1) د. حسن حنفي، التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت 1988، ص 230.

وقع ضرر هنا، إلّا أنه يبقى أقلّ بكثير من ضرر التحلُّق والحوم حول جثث الأجداد (التراث)، أو الوقوف على أطلال موتهم غير المقدّر، إنّ لم نسعَ إلى تكريم أرواحهم من خلال العمل بروحية دأبهم على الرقي، وذلك بنقد اعوجاجاتهم من دون التلهي في الانشغال بردود انفعالية ـ دفاعية ضد الآخر، ومن دون الترحم البكائي على أطلال من سبقنا، فالتفرج على قبور الأجداد، لا ينفع الأحياء ولا الأموات، كما لا يُحْيي العظام وهي رميم، بعدما أضحت شواهد على ما اتسم به اختلاف ظرفهم عن ظرفنا الحاضر.

إنّ تأخرنا الحضاري لا يمكن أن يتفسر بمثل ما عزاه حنفي إلى «هذا القدر الذي جعل الأطراف باستمرار في دور التلميذ والمركز في دور الأستاذ، ومع ذلك يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة: لن يتم استقلال الأطراف إلّا بالخروج من المركز، ولن يتم الخروج من المركز إلّا باستقلال الأطراف. إنها حلقة مفرغة في البداية ولكن تدريجياً يمكن الانتقال من هذه الدوامة إلى خارجها»[1].

فالقدر هنا، هو قوة غيبية تخفي بمدلولها عجز قائلها عن تفكيك وتحليل تعقيدات البناء الحضاري المرتبط بعوامل دنيوية لا دينية، على الأرض لا في السماء، ذلك أنَّ تقدم حضارتنا على تخلف حضارتهم في الماضي، لا يعود إلى ما شاءه قدر إخفاق حضارتنا ونجاح حضارتهم اليوم، فالتحول والانقلاب هذا له أسبابٌ، منها المعلَنْ، ومنها المُضْمَر في تاريخ صيرورة الحضارات من. . .، إلى. . .، إذ من دون التنقيب والبحث عن الأسباب بمسبّباتها، لا يمكن إدراك ما آل إليه وضع حضارتنا، هذه المهمَّشة بفعل خروجها عن سكة التفاعل وتجمُّدها من خلال تبجيل المنتوج الحضاري للسابقين، كما لا يمكن فهم ما آلت إليه حضارة الغرب الفتية اليوم، من جراء قطعهم مع الماضي وتخليهم عمّا لا يتفق مع مقتضيات ظروف الحاضر، ما لم ندرس بتمعن تجربة نجاحنا الحضاري في الماضي، بالقياس والمقارنة مع أسباب تجربة نجاحهم (الغرب) في الحاضر، وهذا من شأنه تأسيس مساحة ضرورية للخروج من مركزيتهم والدخول في بناء مركزيتنا الحضارية.

إلّا أن هذا يبقى كلاماً عمومياً، أو عناوين شاملة بحاجة إلى أكثر من الدعوة إلى الاستقلال عن. . .، والخروج من. . .، بحاجة إلى الدخول والغوص في دقائق الأمور، وفي تفاصيل، فيها المشكلة، ومنها الحلّ، لكيلا يبقى تراثنا عبارة عن أحجية منعقدة على ما يحجب الوجه الإنساني في إضبارتنا التاريخية المغلقة، والمرجأ فتحها منذ أن

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص79.

تصدَّر خطاب السلطة السياسية والدينية ساحتنا الفكرية، متكفلاً فبركة تاريخ ـ تراث ينسجم مع مصلحة بقائه حاكماً لنا.

وهذه الحال، تضع نصب أعيننا مهمة ملحة وعاجلة، لاستحضار وجه تاريخنا المقصي في غياهب تعميمات الكلام المكتوب والمنطوق، على ما فيه من نواقص وزوائد، إلّا أنها تساعدنا في التقاط مكمنه الإنساني المتحرك، لا الإلّهي الثابت.

إنّ متابعة تاريخ الغرب، يجب أن لا يبقى متعلقاً بأذيال الأنساق التاريخية الصانعة لتاريخ الذات الغربية، وبحسب الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو «فمعرفة الإنسان الوضعية تحدّها الوضعية التاريخية للذات»[1].

إذ إنّ تأريخ المعرفة الغربية، تبيّنُهُ معرفة مقنّعة بأدوات كشفها للامعروف من أحداث ووقائع يتأجل شيء منها دوماً، إلى أن يأتي مُستطلع جديد، يكشف عمّا أرْجِئ البحث فيه، بسبب وضعيتنا غير المكتملة لمعرفة ما يجب التفكير فيه، وتاريخ الغرب متمفصل في محطات تفكُّرهم باللامفكَّر فيه، و«عندما كشفت العلوم الإنسانية اللاوعي كموضوعها الأساسي، بيّنت في الوقت ذاته أنه يبقى دائماً شيء للتفكير به في ما تمَّ التفكير به على المستوى الظاهري، وعندما كشف التاريخ مبدأ الزمن كحدٍّ خارجي للعلوم الإنسانية، أظهر أن كل ما تمّ التفكير فيه سوف يُفكَّر فيه مجدداً، فكر لم يولد بعد»[2].

فمن هذا الذي لم يفكَّر فيه بعد، علينا استقصاء الوجه الآخر المقصي من تاريخ الغرب، هذا المنضوي داخل استمارة تعبر عن وضعية عرفان الذات لنفسها الراوية للتاريخ، عبر تحقيب زمني، ومن خلال توصيفات ليست سوى إشارة إلى ما تتمثله الذات من اشتقاقات لغة وصف سيكولوجي وسوسيولوجي، فبخلاصة أي تعميم مطلق عن الشرق والغرب، تُغلق منافذ الفكر، وتتعطل إمكانات المعرفة الناقدة، ما يجعل منها منقودةً في لحظة آتية.

السؤال يبقى، هل إنّ وضعية حنفي المعرفية، على ما فيها من رفض وقبول، فعل وردّ فعل، مؤهلة للتصدي لهذه المهمة الصعبة من خلال «علم استغراب»، هو برأيه، «ليس تاريخ وقائع بل وصف ماهيات، إذ لا يمكن لفرد واحد أن يصف تاريخ أوروبا الحديث. إنما الهدف منه بيان وحدة الوعي الأوروبي الذي صاغ وحدة المشروع الأوروبي»[3].

---

(1) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989 ـ 1990 ص304.

(2) فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص303.

(3) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص77.

لقد صاغ حنفي أهداف بيانه هذا، بحدسه لوحدوية الشعور الأوروبي، بعدما أحال واحدية التفكير الفلسفي إلى ما ارتسمته صورة الشرق في عيون الرحالة والمستشرقين، اللهمّ إلّا إذا كان منهمكاً بالبحث عمّا يجمع بين آرائهم المختلفة، ومواقفهم المغايرة من عدّة نقاط متشابهة في عمق المغايرة والاختلاف، مع أنّ هذا الهمّ غير المعلن مشروعٌ في البحث الأكاديمي، وستعرف عليه بارتحالنا معه إلى حيث قادتنا أقدام كتابته عن الغرب.

يعتبر حنفي أن حضارة الأنا ليست كحضارة الآخر، فلكلٍّ جذره ـ منبته المعرفي الصائر بمؤدى فعله إلى ما لا يجمع بين خطيهما المتوازيين منذ نشوئهما، وحتى انتهائهما، هكذا إذاً، تتمركز الحضارتان، الواحدة إزاء الأخرى، خلال استعراض حنفي لمنشأ الحضارة الغربية، وتشكُّلها من مصادر مغايرة كلياً لما انوجدت منه حضارة الشرق، بما لا يسمح بالمقارنة ولا بالقياس، بين من يتسم تكوينه بأصالة ماهوية (أنا الشرق)، اكتسب منه (الآخر الغرب) محصّلات تشكُّله الحضاري المتصف باضطراد معارفه وعلومه في بنية تاريخية متغيرة عبر التاريخ، وذلك لأن حنفي يقول: «الوعي الأوروبي قد تكوَّن في التاريخ، وتشكَّل في الزمان والمكان، ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي. الوعي الأوروبي حصيلة حضارة طردية (Centrifugée) في حين الوعي الإسلامي في وضع حضارة مركزية (Centripèté)»[1].

وهنا، يجدر بنا التذكير، أن هذا الكلام ليس صادراً على لسان مستشرق، ولا هو من كتابات أحد المتعاطفين مع الاستشراق، إنما هو لحنفي، في ردِّه على الاستشراق، باستغراب أكد من دون أن يدري، حجة الاستشراق القائم على مرتكزات حاولت التنظير لمغايرة الحضارتين، على النحو الذي تكرَّس في معادلة حنفي تلك التي لم تدحض أسس الاستشراق، بل رسخت دعائمه أكثر، بغية استبدال شرقٍ متقدّم بموقع الشرق المتخلف، والعكس. وبرأينا أن الردَّ على الاستشراق لن يتحقق، إلّا حين تتعرى أسسه النظرية من الحجة إياها التي يستجديها حنفي لإعادة «الأنا» إلى مركزها الطبيعي، كحضارة متفوِّقة على حضارة الآخر ومركزيته الراهنة، أو قل، لا مركز عند الآخر المتشكل في حضارته من قوة طرده وبعده عن مركزية حضارتنا القديمة، وبحسب وجهة نظره هذه المنسجمة مع ما رمى إليه تحليله لحضارة، تحددت الغاية منها في الاعتبارات النهضوية لواقع الأنا المهددة بخطر الذوبان ما لم تحذُ حذو الآخر في التعامل مع حضارتهم. ومع أن هذه الغاية مشروعة وضرورية، إلّا أنها تزيد الخطر خطراً أكبر، إذا ما بقي البحث عنها أسيراً

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص82.

في نطاق الردّ على الاستشراق الذي فرض إيقاعاً لا بدّ من كسره، خروجاً عن مألوف الردّ، وتنقيباً عن المقصي من وجهي الأنا والآخر، وذلك بالعمل على إعادة الأنا إلى موضعها الطبيعي، أي إلى سياقها التاريخي، بغية تعويمها لا كماهية، ولا كمركز، إنما بكونها حضارة تاريخية تشكلت من العوامل ذاتها التي مكّنت الغرب من التفوق علينا، وهذا من شأنه تصويب المسألة، إذا ما وُضِع الشرق على سكة تاريخ، انتزعتها منه فيلولوجيا الاستشراق، وغيّبتها أيضاً ماهوية الاستغراب.

وهذا يعني أنّ افتراءات الاستشراق بحق الأنا، تعود إلى اعتبارات ذاته المختلفة عمّا يجب أن تمليه علينا اعتبارات ذاتنا، المطلوب منها، أو المفترض بها قبل كل شيء، تدمير معادلة شرق/ غرب، من خلال استنباش العناصر الآيلة إلى استحضار أسباب الغيبيات المُغَيِّبَة عن ماهوية الحضارة الإسلامية ـ الشرقية، وذلك عبر التركيز على تاريخية حصول الوقائع والأحداث في زمان ومكان محددين في حضارتنا الموغلة في التاريخ القديم، وليست معلقة فوقه.

إنّ الإشادة والدفاع عن الحضارة الإسلامية ـ يجب ألّا يقابله ذم بالحضارة الغربية، والعكس، وإلّا وقعنا بما وقع فيه الاستشراق، لا سيما وأنّ حنفي يعترف بنفسه، «إنّ الدفاع ليس منهجاً للعلم بل هو مجرد تقريظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر، ليست مهمة الدفاع أو الهجوم بل تلك مهمة المحاماة والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد والنزاهة والحياد»[1] إذ لكل حضارة ظروفها التاريخية، ولكلٍّ صيرورته الأقوى من أن تتثبت في التصور الجاعل من الشرق يقف عند حدود ماهويةٍ وضعت على طرف نقيض من تاريخية الغرب، فلكي يُستَعاد الشرق من براثن الفكر الغيبي، كان يتوجب على حنفي إيلاء أهمية قصوى، لا إلى مغايرة وانقسام الحضارتين من حيث الطابع التكويني، لتاريخية الآخر، والطابع المركزي، لماهوية الأنا، لأن هذا من شأنه أن يعزز المقولة الاستشراقية التقليدية التي عزت الاختلاف بين الحضارتين إلى خلاف في المنبت العقلاني التاريخي والنقدي لتراث الغرب، والمنبع الأسطوري الغيبي والروحاني لتراث الشرق، إذ كان من الأجدى إضفاء الطابع التاريخي المقصي عن حضارة الشرق، من خلال نقد المكتوب الاستشراقي، من جهة، ونبش المكتوب الشرقي الداعم بتجوهر إطلاقته، عن غير قصد ربما، لحجة الاستشراق، من جهة ثانية.

---

(1) حنفي، التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، مصدر سابق، ص 95 ـ 98.

إنّ نقض الاستشراق يشترط تقييم الراهن الحضاري عندنا، بالقياس إلى تاريخية قدمائنا الماثلين أمام أعيننا ـ وعينا في استمارات ومدوَّنات، لم تنفتح على ما يمكن أن يستخلصه عقلنا اليوم، وإذا ما بقيت قراءة القدماء محرّمة على العقل العصري، فسيبقى قديمنا معرقِلاً لتقدُّم جديدنا،ومهيمناً على ما يجب أن تتبوأه تأويلاتنا واجتهاداتنا لوجودهم المنصرم في وقائع، هي بالنسبة لنا، وجودٌ عمّا كانه «هم»، لا عمّا سنكونه «نحن».

ذلك أنّ تاريخية الوعي الغربي تلك المتصف بها فكر الآخر، ليست حكراً له، فللشرق أيضاً تاريخيته المطمورة خلف تبجيلنا وتقديسنا لظواهر مادية، وقف عندها الناظر الاستشراقي إلى حضارة الشرق، وحتى لا ننظر إلى الأنا كما نظر إليها الاستشراق، علينا تجاوز ظاهر الظاهرة المتعينة بأشكال بعيدة عن الأسباب المادية الحقيقية لتمسك القدماء مثلاً بطقوس غيبية متمظهرة في روحانيات وأساطير، أي علينا الغوص إلى خلف المتعين لتشذيبه من غشاوة حلته الظاهرة، بهدف فك أحجية طلاسم التقديس والتبجيل لوقائع وأحداث، لها سياق تاريخي، لم يجرؤ على البحث فيه ومن خلاله، سوى قلّة متهمة اليوم بالارتداد على دين الإسلام[1].

البُعد الميتافيزيقي لماهوية الأنا عند حنفي

إنّ تطور الحضارة الغربية هو من تاريخية الوعي الغربي، ومن بنية عقله المتحرك والمتغير بحسب احتياجات دنيويته المادية التي عزا إليها حنفي أزمة الحضارة الغربية، إزاء عافية حضارته من علّة الحركة والتغيير، كسببين لتدهور القيم الإنسانية عند الآخر، في حين بقيت هذه القيم بالنسبة له حيّة ترزق من إمدادات ماهوية الأنا الثابتة في مركز دينها المتأصل بالوعي الإسلامي في حضارة الشرق.

ولربما ما يثني عليه حنفي في حضارتنا من أسباب، يشكِّل هو نفسه برأينا، علّة انشدادنا إلى ثوابت كابحة، أخّرت وعينا، فأبقتنا خارج نطاق النقد والنقد المضاد، خارج إطار التفاعل بين الرأي والرأي المعاكس، ولربما يعود السبب في هذا إلى النمو غير المتكافئ، كما جاء على لسان د. سمير أمين في فرضيةٍ مفادها «إنّ الأيديولوجيا

---

(1) نشير هنا، إلى أن آخر المتَّهَمين بالتجديف على دين الإسلام، كان الباحث نصر حامد بو زيد، الذي كفّر بعدما أخضع جزءاً من التراث إلى قراءة تاريخية جعلته محدداً في زمان ومكان، فأتت وقائعه وأحداثه في سياق تاريخي له ظروفه واعتباراته المختلفة عمّا يجب أن يتبعه مسلمو اليوم، وحتى حنفي لم يأمن من تهمة الارتداد منذ فترة ليست بعيدة!!؟

الخراجية اتخذت شكلاً مكتملاً في مراكز المنظومة الخراجية (مثل الشرق العربي الإسلامي)، وشكلاً غير مكتمل أسميته شكلاً طرفياً ـ في المجتمعات الخراجية الطرفية (مثل أوروبا الإقطاعية)، إذ إنّ الأشكال غير المكتملة هي أكثر مرونة من الأشكال المكتملة»[1]؛ وبالتالي فهي قادرة على أن تتكيف مع متطلبات اللحظة والواقع، أكثر من مجتمعنا المكتمل في امتلائه بأحكام، هي منه، وله، مما ساعد على أن يتطور ويزدهر مجتمعنا في أوان استصدار القدماء، أحكاماً وتشريعات، أعاقت هي نفسها اضطراد تطورنا في ما بعد، بعد أن أُخرِجت هذه الأحكام من سياقها التاريخي، فغدت مُطبقة بإحكام على ما يجب أن يصيره اللاحقون. وهذا يعني، أنّ سبب تطورنا في الماضي، هو علة تخلفنا في الحاضر، كما أن علّة تخلفهم في الماضي هو السبب لتطور الغرب في حاضر، لم يستأثر به التمركز الأوروبي المزعوم عندهم، ولا ادعاءات التمركز الشرقي المعكوس عندنا.

فالحاضر هو ملك الوعي التاريخي المنفتح على ما لا يتصنف في عقل إستشراقي، ولا إستغرابي، وهذا يعني بحسب فوكو «أنّنا لا نشرع في الملاحظة حقاً، إلّا في الوقت الذي نقلع فيه عن الحساب ونعدل عنه»[2]، أي عندما نطلق العنان لأنفسنا في البحث بحرية، قد تذهب بنا إلى أبعد من حدود معرفتنا المسبقة بموضوع ما، يتمثل فينا وبوعينا من خلال رموز وإشارات، كثافة تمثيلها للقضية حجبت القضية نفسها، فكيف إذا كانت غاية الردّ على الاستشراق، هي المتحكمة بالتنقيب عمّا يجعل من هذه القضية مهمة إرادوية محددة الأهداف؟ وبحسابات قد تعمينا حتماً عن ملاحظة اشتقاقات القضية المُعالجة في الذهن، وفي الواقع على حدّ سواء؟

أضف إلى ذلك أنّ تصنيف فكر المجتمعات، عبر متابعة مصادره، يجعل من وعي المجتمع مصدراً لا يساعد إلّا على تصنيف المصنِّف نفسه في جدول أو خانة، هما من نظام تصوره لمكانة الأشياء، ليس أكثر.

لذا، شرع حنفي بتوصيف الوعي الأوروبي وتبويبه في قاعدة نظرية، بغية القول فيه، ما قاله تصنيفه المسبق المنضوي في دلالات، تحدَّدت سلفاً في أهداف لم تأتِ بمؤدّى سياق تحليله، فترجحت من خلال توليفاته لمصادر الوعي الأوروبي في قول، أفصح فيه، عما سيقوله لاحقاً، وعما يستتبع هذا من قول آخر، قاله بهذا المعنى، «وفي حالة الوعي الأوروبي يسبق التكوين البنية، كما أن التطور يسبق البناء. إذ لا يوجد وعي

---

(1) د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989، ص 123.

(2) فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص123.

أوروبي سابق على تشكُّله في التاريخ، فهو حصيلة للتاريخ. لذلك ازدهر المنهج التاريخي فيه، وقويت النزعة التاريخية (Historicism) لديه. . . ، لذلك غلب على الوعي الأوروبي الصيرورة على الوجود، والتغير على الثبات، والواقع على المثال»[1].

لعلّ حالة الوعي الأوروبي هذه، تعبر بشكل آخر عن وعي حنفي لمفهوم البنية والتكوين، كما تشير إلى ما يمكن استخلاصه من حالة الوعي غير الأوروبي، المتموضع في المقابل إزاء ضده الأوروبي، أكان في الوعي ـ الفهم والسلوك، فالوصف هذا يتضمن وصفاً مبطَّناً للذي لم يقله حنفي مباشرة عن الوعي الشرقي، فقالته الاعتبارات الكامنة وراء تقسيمه وفرزه الحاد بين مستويين للوعي، وعي أوروبي تحصَّل من تاريخ اكتسابه الدائم لمعارف شكلت بنيته الفكرية الطردية، ووعي شرقي لم يتحصل لكونه أصيلاً في بنيته المركزية الثابتة، فتحصلت منه معارف الآخر.

هكذا إذاً، ينجلي موقف حنفي من الأنا وأسبقيتها على الآخر، وفي هذه الحال، هي الأحقُّ بنظره في أن تتبوأ مكانها الطبيعي في صدارة حضارة العصر، لأنها هي المنبع (البنية) لما تلقفه الغرب في جدول معارفه (التكوين)، مع أن البنية ليست أكثر من تكوين اضطرادي، إلّا أن حنفي يعطيها بُعداً ميتافيزيقياً لتلائم قناعته بميتافيزيقيا«أناه» اللاتاريخية، وهي بالمعنى المعطى لها، لم تتشكل من عصارة التاريخ، فتكونت بكينونه أمرٍ إلّهي، وقفت على حدّه القراءات والتفسيرات المتمثلة بمناهج الغرب الوضعية، فلا المنهج التاريخي يصحّ، ولا المنهج الجدلي قادر على أن يلتقط سر كلام مالك الأسرار في نصّنا المقدّس. وهنا نشير إلى أن البنية بحسب التوضيح الأركيولوجي «هي ذلك التعيين للمرئي تعييناً يسمح بنقله إلى اللغة عن طريق نوع من الفرز والانتقاء السابقين على اللغة. . .»[2].

إنّ تفسير معنى البنية على هذا النحو، قد يتصدى لما بناه حنفي من وعي شرقيٍّ، متمثِّل عنده بقهر ذاتي، وبرغبة جامحة للتقدم والتطور، من دون أن يحيل بنيتنا الفكرية إلى وقائع تاريخ، لربما يساعدنا فهمها على كشف ما تخفيه الوحدة البنيوية في الشعور من تمثيلات لما هو خارج الوقائع، أي لما هي عليه حال تصوراتنا عن الوقائع التي عبّر عنها بلغة لها مدى تمثيلي مستقل، يعبّر هو أيضاً عن نسيج اشتقاقاتها المستقلة إلى حدٍّ بعيد عمّا تشير إليه. فـ «حينما يقابل المعرفة التاريخية للمرئي، بالمعرفة الفلسفية للامرئي، للخفايا والأسباب، يسجل أيضاً، بداية تفسُّح المجال عن طريق إحلال التشريح محل

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص82 ـ 83.

(2) فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص130.

التصنيف، والكيان العضوي محل البنية، والارتباط الداخلي محل السمة المرئية»[1]؛ وهذا ما لم يعتمده حنفي في تصنيفه لبنية وعي الأنا ووعي الآخر، المتَّسِمَيْن عنده بفوارق، هي من فوارق تمثيل وعيه لمفارقات ظاهر الوعي بين الحضارتين.

يبدو أنّ علم الاستغراب هذا، لم يَخْلُ من محاولاتٍ دؤوبة لفرز وتصنيف الأنا والآخر في ثنائيات قائمة على معادلة، (غرب ـ شرق)، (مادي ـ روحي)، (خير ـ شر)، وكل ما من شأنه فصل المشهد الحضاري العالمي وفرزه إلى صورتين متغايرتين، حتى إذا ما انشطرت الصورة الواحدة عنده، تبقى ضمن إطار مغايرتها لصورة الآخر، فلا تشابه ولا تداخل بين ثنائياته المتحكمة بمجمل بحثه عما لا يجمع بين متناقضات واضحة في وحدة تناقضها وتضادِّها كعين الشمس، من أول الكلام إلى آخره، فبالنسبة له «الغرب واقع وأوروبا ماهية، التراث الغربي كمٌّ والوعي الأوروبي كيف، الأول يشير إلى البدن في حين الثاني يشير إلى الروح، الغرب مادة وأوروبا صورة... فالفلسفة الغربية هي فلسفة أوروبية تعبّر عن وعي أوروبي ـ تطوراً وبناءً، تكويناً ورؤية»[2].

إنّ هذا التعيين للفلسفة الأوروبية، ليس فلسفياً، برأينا، لأنه يندرج مع دارج لغة الوصف السائد، منذ أن كانت فيلولوجيا الاستشراق تهيمن على مكتوبهم عن الشرق، فالفلسفة ترمي دوماً إلى الكشف عمّا لم يُقل، وعمّا لم يجرِ الحديث عنه سابقاً، إنها التفكير في ما لم يفكَّر فيه، وهي احتمالية، لا يمكن أن ترتكن إلى جواب ـ وصف ـ تحليل أو استنتاج نهائي.

المفاضلة الحضارية عند حنفي

إنّ جوهر أطروحة حنفي، يقوم على ما روَّج له الاستشراق التقليدي في إعلانه عن تشكل الوعي الأوروبي من مصادر لها جذورٌ تاريخية، امتدت من الحضارتين اليونانية والرومانية...، إلى ما صارته فلسفاتها الحديثة وقوانينها الوضعية؛ وهذا يعني أنّ الأزمة الراهنة في الوعي الأوروبي مستمدَّةٌ من وثنية تراثه الفكري القديم، غير المتأثر بمثالية الفكر الديني رغم اعتناقه لمسيحية ويهودية بقيتا كديانتين ماهويتين على تخوم فكره المُشبع بتراث دنيوي لا ديني، و«غالباً ما يذكر المصدر اليوناني الروماني قبل المصدر اليهودي

---

(1) فوكو، الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص129.
(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص84.

المسيحي مما يدل على تفضيل الوعي الأوروبي منذ تكوينه للعلماني على الديني... فالوعي الأوروبي ظل وثنياً، يفضِّل مصدره الوثني، بالرغم من ظهور المسيحية وانتشارها فوق ربوعه»[(1)].

إنّ الغاية من ترجيح أولويات تشكل الوعي الأوروبي من هذه المصادر، ترمي إلى تصفية تراثهم وتنقيته من النزعات اللاعلمية واللاوثنية التي يتشكل منها وعي الأنا، المتمركز في الضفة المقابلة، أي في الموقع الضد للوعي الأوروبي المتفاعل مع صيرورة تحولاته التاريخية، والمنفعل بالماسبق من أفكار وثنية، تفسِّر أزمة الوعي الأوروبي الآتية من مفاعيل الحركة والتبدل، المتحكمة بتلابيب تفكُّرهم في قضايا ثابتة وجوهرية من الوجهة المعاكسة، أي من وجهة نظر التفكر الشرقي المزعوم.

لعلّ الاختلاف بين الشرق والغرب، لا يعود إلى فرادة مصدريهما الفكري ـ التراثي، إنما الاختلاف، هو بين من تحتل مصادره التراثية موقعاً ماهوياً ثابتاً خارج متغيرات الواقع، فيبقى متعافياً من أزمة، سوف تنشأ بشكل طبيعي عند من تتشظى وتتذرر مصادره التراثية على أرض الواقع المتغير والمتعدد، وبكلامٍ أوضح، الفرق هو بين تصور حنفي المستأنس بانعدام الأزمة في فكره الإسلامي المتسامي والمترفع عن أزمة المستنقع الحواري الدائم في فكر أوروبي، انغمس بنقد ونقد مضاد، فلم يثبت على رأي، ولم يتوحد في موقف؛ أي بين حنفي من جهة، ومن لا يجد في معيار الثبات والتوحد هذا، أفضليته الحضارية، بسبب اعتقاده بتراثٍ غير ثابت، ولا ماهوي، ولا حتى متجوهر خارج نطاق التفكر بجدوى حضوره إلى واقع، يجب أن يتحدد بمقتضاه منطق تعاملنا مع التراث، من جهة ثانية.

ضمن هذا النطاق، يستأنف حنفي بحثه عن المصادر المعلنة وغير المعلنة في الوعي الأوروبي، ليجد «المصدران المعلنان هما المصدر اليوناني الروماني (Grego Romain)، والمصدر الثاني اليهودي المسيحي (Christian Judeo). أما المصدران غير المعلنين فهما المصدر الشرقي القديم، والبيئة الأوروبية نفسها»[(2)]. وهنا، يعزو حنفي الوعي الأوروبي إلى أسباب كامنة في مصادر، تطابقت مع ما أطلقه الاستشراق التقليدي الرامي إلى تأبيد غربيته بتأميد (من أمد) عقلانية يونانيته أو رومانيته منذ البدء، أي منذ ولادة الشعوب الأوروبية في منشأ، تولّف فيه وعيها المتفوق، في حين، نجد تكوين

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص86.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص86.

الوعي الأوروبي لا يقتصر على مصادر معلنة ومصادر غير معلنة، لأن هذه كلّها عوامل تسهم ولا تحدّد حيثياتِ الواقع الأوروبي الذي خضع إلى تجارب عديدة، والذي تمرحل في سياق متغيرات تاريخية، انقلبت فيها الأمور رأساً على عقب، عندما ثارت فلسفة الأنوار على المعتقدات الغيبية في الديانتين المسيحية واليهودية، وبعدما ارتدّت نظم الفكر الواقعي على مثالية نظم الفلسفة اليونانية والرومانية في أكثر من محطة ومفصل، ليتبّين عندها الوجه الأوروبي ذو الأبعاد المتعددة، لا البعد الواحد الذي يستقصي من التاريخ ما يؤكد واحديته المتسق فيها فكر الأمس مع فكر اليوم، من خلال فرضية قائمة على الربط بين كينونة الوعي الأوروبي الراهن، وما كانه الوعي اليوناني الروماني القديم.

وهذا يعني أنّ الراهن الفكري للغرب، وبالرغم من تعدديته واختلافه، تناقضه وتكاثره، هو بالتأكيد ممن تأسس عليه في مصادر، يتأولها حنفي، حتى تنطق تبويباً لحضارة الغرب في نطاق غربيتها منذ أن كانت...؛ مع أن أطروحة التمركز الأوروبي المزعومة، اشترطت بحسب سمير أمين: «أولاً قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها وهي بالتحديد بيئة «شرقية»، وإلحاق الهيلينية إلحاقاً تعسفياً للغرب الأوروبي المزعوم، ثانياً، الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفرّ منها من أجل تأكيد الوحدة الثقافية الأوروبية المزعومة، ثالثاً، تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى بأسلوب تعسفي ـ للاستمرارية الأوروبية، رابعاً اختراع شرق خرافي يحتل المكان المناظر المعاكس»[1].

إنّ موافقة حنفي على المصدرين المعلنين للوعي الأوروبي ليست بريئة، ولا تهدف إلى فهم مناهل الطرح الاستشراقي، بل هي تبريرٌ مُعَدٌّ سلفاً مما يستجديه تمركزه المعكوس من شرعية فكرية، لا تُستَمَدّ إلّا من خلال تكريس حجة استشراق الخصم، لما «لنا»، وما «لهم» ـ «المصادرنا ومصادرهم»، «لإسلامنا ومسيحيتهم»، الخ...

وفي هذا، لا يَدْحَض حنفي العنصرية الأوروبية المتمركزة عبر تثبيت عناصر مغايرتها لما يتقابل ـ يتفاضل فيه، التمركز المعكوس في استغراب أناه من جهة، واستشراق الآخر من جهة ثانية، فالردّ الفعلي على كلا التمركزين، يتم من إظهار الوضعية التاريخية المتغيرة لمزاعم تمركز الذوات في فضاء خارج مدار انفعال الوعي الحضاري، بعوامل كثيرة، وأسباب معقدة إلى حدٍّ، يستحيل معها تبويب المصادر على نحو انتقائي في جداول فاصلة، قطعاً بين الأنا والآخر، اليوم عن الأمس، فهذا من شأنه

---

(1) أمين، نحو نظرية للثقافة، مصدر سابق، ص 90.

تشذيب الهويات الحضارية من وضعيتها أو علائقها التاريخية، ومن كل العناصر التي تزعزع التماسك الوحدوي حول تمركزٍ بعينه.

إذ كان على حنفي الردّ، لا بالمفاضلة أو المناظرة بين «البينين»، شرقه وغربهم، بل بتشريح مزاعم الاستشراق الأوروبي، بغية تعريته من اشتقاقات فرزه وفصله التاريخي بين مصادر الوعي الأوروبي، ومصادر الوعي غير الأوروبي، ذلك أنّ تبيان الانشباك الفكري والتداخل الحضاري وحده الكفيل بالردِّ الحضاري على همجية الكلام اللاإنساني على كسل الشعوب الشرقية من جهة، وحيوية الشعوب الغربية المتمركزة في جغرافيا ـ بشرة ـ فكر ـ دين ـ دم ولغة مغايرة لما في الشرق من جهة ثانية، أضف إلى ذلك أنّ البحث الجدي في أصول المصادر المزعومة تلك، تردّ هي بنفسها على ادّعاءات التمركز الأوروبي، إذ نجد مثلاً، أنّ الإغريق القدماء كانوا على ما ذكره لنا «مارتان برنال» «يعتبرون أنفسهم «تلاميذ» الشرق الذي تعلموا منه مبادىء الحضارة والفكر، وفعلاً أكد قدماء الإغريق أكثر من مرّة ـ وبحق ـ أنهم تتلمذوا عند قدماء المصريين والفينيقيين ولم يروا أنفسهم «رمز التعارض» كما يصورهم المذهب الأوروبيّ التمركز»[1]، مثلما نجد منشأ المسيحية في الشرق لا الغرب، واليهودية «التوراة»، جاءت من جزيرة العرب[2].

بيد أن هذا العرض للمصادر تلك، يجب ألّا يُذكر، تباهياً بأقدميتنا على حداثتهم، ولا تفاخراً بأسبقية حضارتنا الأصيلة على ديباجة حضارتهم، كما يجب ألّا يغرَّنا هذا، تقيداً بماضي الأسلاف، ولا انشداداً إلى حاضر الأطلال، إنما يجب التيقظ، لكي ينصبَّ جهدنا على ما يجعلنا حذرين من علّة التجوهر في إيجابيات «الأنا» القديمة التي فاض وسيفيض عنها حتماً أحكامٌ سلبية بحقّ الآخر، بمثل ما حكم به الغرب على الشرق «من أحكام متتالية متناقضة (ولو أنها ظلت في جميع الأحوال سلبية) طُبِّقت على جميع الشعوب السامية، أي على اليهود والعرب. هكذا نقلت العنصرية الأوروبية المعادية للسامية (المعادية لليهود أصلاً) إلى العرب»[3].

ما يعني، أنّ الهوية تتشكّل من انتقاءات فاعليها، ومن تدبيجاتهم لفرادة تميُّز وخصوصية موجودة فعلاً، لكن، ليست كما يجري على أساسها توسيم الذات بتعيينات، هي مجرد وصف للفرق، بين هذا وذاك، لأنها مجرد تكريس للاختلاف بين من يتماثل

(1) Martin Bernal, Black Athena, the Afro - Asiotic Roots of classical civilisation, Vol I, the Fabrication of Ancient Greece 178501895, London 1987.

(2) إشارة إلى كتاب كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1986.

(3) أمين، نحو نظرية للثقافة، المصدر السابق، ص 95.

بفرادته مع فرادة آخر موجود، انطلاقاً من مبررات تشابه بنيته مع بنية «الضد» الفضفاضة والواسعة، حتى تتسع إلى كل السمات والفوارق التي تستمد وجودها من اختلافها عن سمات البنية الأخرى.

لذا، كان الخطاب الاستشراقي، ومنذ إحساسه باكتمال أوروبيته، يسعى إلى توحيد اختلافٍ مضاد له، فأوجد الشرق كوعاء قادر على أن يحوي المُشذَّب في بنيته المصفاة، من كل ما لا يرغب بوجوده، ومن كل ما لا يحتمل وجوده في أيديولوجيته التعبوية المحتاجة إلى أن تنتصر على شرق دوني أقلَّ شأناً منها في الماضي والحاضر.

ذلك أنّ التاريخ الأوروبي معمول من اقصاءات، أمست سمة من سمات بنيته السلوكية، منذ أن تم إقصاء العناصر غير السوية، ومنذ أن تم إبعادها إلى مجاهل القارة الأميركية المكتشفة كانت حديثاً، وصولاً إلى ما أنشأته من شرق ذهاني، جعلته وعاء لغير المرغوب به من أخلاق، صيَّرت نزعتها الإنسانية بمثابة فرع من فروع شجرة الفلسفة الأفلاطونية المتجذرة في تربة الإغريق القدماء، حتى إذا لم يتوفر آخر، كحيّز مطلوب لإقصاءاتها الدائمة، قد تلجأ إلى أحد أقطارها، لتجعله مكاناً جاهزاً لاستقبال تشذيباتها غير المرغوب بها، «هكذا ذهب الكثير إلى تقويم مختلف الشعوب الأوروبية من حيث درجة «أوروبيتهم» على حسب قربها أو بعدها من نمط أوروبي مزعوم. فقد كتب لورد كرومر ـ حاكم مصر في عصر الاحتلال البريطاني ـ أنّ الإنكليز ثم الألمان (بهذا الترتيب) أكثر أوروبية من الفرنسيين (الذين يمثلون مع غيرهم من الشعوب اللاتينية الانتقال إلى العرب والسود)، من الروس (وهم نصف آسيويين)»[1].

تُستجلب الخاصية الحضارية إذاً دوماً من إنشاءات متمأسسة على وقائع موجودة في سياق تاريخي، لكنّ اقتطاعها من سياقها، كإنجازات متجوهرة خارج السياق، هو وحده الكفيل ببناء مداميك أيديولوجية الآخر القائمة بمقتضى فعلها في النفوس غير الآبهة بنسبية المعرفة، ولا بالشك العلمي. فالشعوب لا تهتم إلّا بما يغذي نزوعها الأيديولوجي إلى بعدٍ ميتافيزيقي، ليس حقيقياً من الناحية الأكاديمية، أكان عند اليهودية ـ السامية أم العرب المسلمين إلخ.، فالسامية أو اليهودية مثلاً، كانت من أكثر الشتائم رواجاً في أوروبا، قبل أن تتصالح[2] رغماً عنها مع النفوذ اليهودي المتغلغل في أروقة الاقتصاد ـ السياسة وإعلام الغرب، ليتحول البغض هذا، إلى كره للعرب من دون سبب وجيه لهذا

---

(1) أمين، نحو نظرية للثقافة، المصدر نفسه، ص 96.

(2) تجدر الإشارة إلى أن الغرب حينها، المتمثل بالاستعمار البريطاني، ساعد اليهود على إنشاء كيان مصطنع على ارض فلسطين، بغية التكفير ربما عن ذنب مذابح «الهولوكوست» الهتلرية، وهذا ما تقاطع ربما، مع مصلحة الغرب بإقصاء اليهود عن المجتمع الأوروبي، بعد أنْ ضاق ذرعاً بهم.

الشعور، لأكثر من كونهم ساميين هم أيضاً ربما، سوى الحاجة إلى ملء الفراغ النفسي بإيجاد آخر سلبي، كائناً من كان...، يجب أن يوجد...

تحولات الفلسفة الغربية نعمة، لا نقمة

يذهب حنفي في تعيينه لمصادر الوعي الأوروبي، إلى ربط المعلن واللامعلن بخيط تاريخي، أدلنا من خلاله على ما آلت إليه الفلسفة الغربية في تجليات حلتها الفينومينولوجية عند «هوسرل»، باعتبار أنّ تعددية الرأي الفلسفي المتذرر على امتداد تاريخٍ قد ينعقد على اختلاف مراحله في وحدة الأضداد، لأن النعددية ليست سوى تراكم كمّي لنمط من التفكير، يُعزى فيه اختلاف أفلاطون وأرسطو، عن كانط وهوسرل إلى بعد المسافة الزمنية المتحدة بكل تمفصلاتها في مسارٍ، يمكن أن يتفسر منه اللاحق بالسابق، وبالرغم ممّا في فلسفتهم من تناقضات، إلّا أنها جزء من آلية تفكرهم، أو هي سمة مميزة في بنية وعيهم المتكوّن من حصيلة هذا التناقض والتعدد، أو التضاد التاريخي في بنية الوعي الأوروبي غير المتجوهر في ماهيات أصيلة، كما هو الحال في الفكر الإسلامي لحنفي الذي وجد «هوسرل لا يتناول من الحضارة اليونانية إلّا الفلسفة، ويلغي من حسابه الأدب والأساطير والنحت والعمارة»[1].

من دون أن يعطي للتأويل، وهو من صميم العلاقة الجدلية القائمة بين الأفكار، دوراً أو حيّزاً كافياً لشرح طرق المحاكاة المؤدية بوجه من وجوهها إلى ما انتهت إليه فلسفة الإغريق في فينومينولوجيا هوسرل؛ فالتأويل لا يقتصر على حضارة الغرب وحدها؛ إنّه فعل متحكم رغماً عنا بكل الحوارات والنقاشات الدائرة بين الأحياء والأموات...، القديم والجديد...، وهي تتلخص عند «نيتشيه»، في أنّ «جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد هناك على الإطلاق، أية ظاهرة في حدّ ذاتها... ومن منظور هذه الفكرة، فإن جميع الأشياء والحقائق، والماهيات والمعايير والقيم الأخلاقية، إنما هي نواتج لتأويلات الفلاسفة للوجود»[2].

فمن هذه الزاوية ربما، يتوضح كيف ربط هوسرل بين الفلسفة الحديثة والفلسفة الإغريقية عند قدماء اليونان، إذ استنطق تراخي المدلولات والمعاني عند اليونان، بمؤدى

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص89.

(2) F.Nietzsche, la volonté de puissance, traduction Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard 1947.

فهمه ورأيه هو في قضايا لم يتطرق إليها انهمام القدماء الذين كانوا منشغلين بـِحَلّ ألغاز ميتافيزيقية، انصرمت وانقضت، من دون أن تخرج عن السياق الذي استأنفه الفكر الغربي لمواجهة تحديات من نوع جديد، لم تكن من ذي قبل. . .، والتي ستغدو هي نفسها من تراث اللاحقين في ما بعد. . .، فتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ انقلابات وتجارب، ليست فجائية، ولا هي تتمثل بالقطيعة بين السابق واللاحق، إلّا من حيث تحولها الطبيعي ضمن صيرورة نقد قد يحمي ارتقاءها الدائم، فالنقد يؤثر في بناء نواقص تؤثر فيه أيضاً، إما باستكمال ما باشر بنقده السابقون، وإما بالقطع مع ما بناه فكر الأقدمين، أو باقتحام محميات نظائم الفكر المحدودة ضمن نطاق تفكرها بأشياء تخفي ما لم يُفكّر فيه؛ وفي كل الحالات، يتشكّل الجديد دائماً إزاء القديم.

إنّ «المهمة الفينومينولوجية التي سينتدب هوسرل لها في ما بعد [يقول فوكو]، تقترن أساساً، من حيث إمكانها واستحالتها، بمصير الفلسفة الغربية، مثلما تحدد منذ القرن التاسع عشر. فهي تسعى في الحقيقة إلى وضع اللبنات الأولى لمنطق تمثيلي على أرض تفكير ترنستدنتالي»[1].

وبين المنطق التمثيلي هذا، والتفكير الترنسندنتالي ذاك، تبرز مساحة لبناء سوق حرّ، قادر على توليف نظرية من زاوية النظر الأحق هي في أن تعكس حقيقة الشيء المنظور إليه، أكان واقعة مرئية، أم فكراً مستتراً خلف معاني كلمات، تمثل رمزاً لأكثر من معنى مقصود وغير مقصود.

من هذا الخضم، نجد أن زاوية النظر الفينومينولوجي، تتيح لهوسرل التبحُّر في لجّة الفلسفة الغربية من دون مسبقات، هي عند حنفي قاعدة رئيسة في قياس مدى التطابق بين مصادر الوعي الأوروبي ونتائجه، حتى إذا ما قورنت الأسباب بمسبّباتها خَلُصَ إلى تبويب وعي الآخر في الجهة المقابلة، أي على الضفة الأخرى الممزوج في تاريخها، المصدر اليوناني ـ الروماني بفكرهم الوضعي،والمصدر المسيحي ـ اليهودي بديانتهم الوافدة إليهم من أصول شرقية «تَغَرْبَنَت» حتى تتلاءم مع مقتضيات البيئة، ومع حال تراثهم الفلسفي ونمط عيشهم، وأيضاً مع أساطيرهم الشعبية الموجودة قبل أن يعتنق الغرب مسيحيته ويهوديته المقتطعة من سياق منشئها برأي حنفي، تشويهاً وتحريفاً للديانتين الصحيحتين، بالقول: «وتحدث القرآن عن قضية التحريف والتبديل والتغيير في الكتب المقدسة. . .، فوصف أهل الكتاب في القرآن الكريم هو وصف ضمني لحال الغربيين

---

(1) فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص213.

اليوم وصلتهم بغيرهم وكأن القرآن يقرأ تاريخ الوعي الأوروبي منذ نشأته في مصادره حتى نهايته في مصيره»[1].

ومما لا شك فيه، أن الديانتين قد خضعتا لتعديل أو تأويل، لكي يتناسبا مع واقع المغايرة بين مجتمع غربي ممتلئ بمضامين يجب أن يفسح لها مجال في نصٍّ، له أيضاً مضامينه التي تحاكي واقعاً شرقياً في زمن قديم، ومثلما خضع القرآن إلى تأويل قدمائه، كي تتفسر من خلاله أحكام، غدت متعددة ومختلفة بتعدد واختلاف المذاهب الإسلامية حول النصّ الواحد، فنجم عن ذلك تراشق لاتهامات التحريف والتجريح وكل ما ينعت به مذهبٌ، المذهب الآخر في الدين الإسلامي الواحد؛ فكيف والحال هذه، اتّخاذ موقف موضوعي ـ مجرد تجاه من هم غير مسلمين (أهل الكتاب مثلاً)؟

إنّ هذا الخضم والعراك الانقسامي، هو سمة فاضحة وملازمة لتاريخ الأديان السماوية التوحيدية الثلاثة، فلا هو محصور في إسلامية الشرق، ولا هو يقتصر أيضاً على مسيحية ويهودية الغرب، أما استنطاق القرآن بما يريد أو يرغب حنفي أن يقوله في استغرابه، رداً على الاستشراق، فليس اعجازاً دينياً، ولا هو يتفق مع تمركزه المعكوس في استغراب يتعارض مع مدلول الكثير من الآيات البينات، بما لا يثير شبهة المساواة أو سواسية أهل الكتاب مع المسلمين، حتى ولو كان في الدعوة الإسلامية أحكام وفتاوى شرعية تحثُّ على تصويب إيمان الضالين بسوء السبيل، فللديانات كلها ضلالة ناسٍ، مثلما للمجتمعات صعاليكها الخارجة عن طوع الجماعة، أو المرتدّة على ما اختُلِقَ من أوصافٍ أمست معياراً للصح والخطأ، أكان في الرأي الفكري أو السلوك الاجتماعي. والمؤكّد ههنا، أنّ القرآن لم يصف حال الغرب المعاصر، إلّا إذا كان النصّ الديني عنده يخاطب سرمدية المتغيرات من خارج الزمان والمكان التاريخيين، فبهذا الفهم الأيديولوجي فقط يتفسر الوارد في التوقع الديني لحال الغربيين اليوم، والعارف الكاشف ربما عمّا سيصيره الغرب في الغد.

إنّ عرض حنفي للمصادر غير المعلنة في تكوين الوعي الأوروبي، رغم ما فيه من أهمية لجهة الكشف عمّا بقي مطموراً في تربة المصادر المعلنة، لم يخرج عن منطق التبويب في تعداده لعناصر،هي عوامل وافدة إلى ما تمثّل به الوعي الغربي، عبر تفاعله التاريخي الطويل والمعقد بين الموجود والوافد، الأصيل والمكتسب، بين ما كان فيه، وما صارت عليه حاله العصيّة على كل توصيف، لا يغوص في تحليل أسباب اكتسابه وتفاعله مع عوامل دون غيرها، بحثاً عن مسببات تمثله لمسيحيته المغايرة لمسيحية

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص97.

المشرقيين مثلاً، إنّ تمثُّل ديكارت ـ كانط وهوسرل بيونانية فلسفة سقراط ـ أفلاطون وأرسطو، لا يتطابق ربّما مع ما تمثلت به الفلسفة العربية الإسلامية عند الفارابي ـ ابن سينا وابن رشد؛ (وبما أن البعرة تدل على البعير)، فإنّ كيفية التمثل ومدى التأثر يدلّان على ماهية المتأثر بأشياء، لا تعكس واقعه بشكل مباشر وكلّي، بل بشكل مضمر وعبر التواءات الوضعية التاريخية في قولٍ قد تظهر منه اخفاءات، تترجح بفهمهما علّة الإعلان عن أشياء، بإقصاء أشياء أخرى تُخفي تحتها حقيقة ما لم يُعلَن عنه.

ذلك أنّ كل إحالة تردُّ تكوين الوعي، أياً كان الوعي، إلى محددّات سببية، قد تخفي عجزها عن إدراك الكوامن الخفية لأسباب التمثُّل على نحوٍ تظهر فيه ـ منه طبيعة المتمثل، من هنا، قد يفضي بنا الكشف عن المصادر غير المعلنة، لا إلى تبويبها أو تصنيفها، بل إلى تفكيك أواصر العلاقة الخفية بين واقع التمثل وحال المتمثل، فالتسطيح قد يقع عندما تتشرنق المصادر في أطر متعينة، كما لو أنها هبطت من هذه الحضارة على تلك من غير أن تتأثر بالمجرى التاريخي، ولا في إرهاصات صيرورتها الدائمة، ولا حتى في تحوُّلها وتنقُّلها الآيل إلى تكوين ما لا يكتمل فيه وعي تاريخي ناقص أبداً.

إذ إنّ المصدر الشرقي القديم، لم يتلقفه الوعي الأوروبي كما هو في حلته الشرقية، ومن المؤكد أنه تَقَلَّم من الزيادات والنواقص حتى يتلاءم مع صيرورته جزءاً من بنية حضارته التي عزا إليها حنفي تأثُّرها بالشرق القديم «لأن أوروبا هي الامتداد الغربي لآسيا جغرافياً، وتاريخياً، وحضارياً. فاللغات الهندية الأوروبية نابعة من أواسط آسيا و... الخ».

إنّ غاية حنفي من إظهار أقدمية الحضارة الشرقية، تنطوي على ما لم يُفْصِح عنه من تمجيد أسبقية شرقه، وأفضليته على تمثيل الحضارة الإنسانية جمعاء، خصوصاً وإنّه عرضها كما لو أنها تتّسق مع جوهر الإنسان المعافى، لا المتأزم كما في الغرب الذي تخلّى بأفكاره وطروحاته الوضعية عن جوهر حضارة الشرق. وفي هذا، لم يستفد حنفي من نتائج إخفاق محالاوت غيره الدخول في غمار البحث عن المصدر أو البداية، من خلال تعيين الأمكنة الجغرافية لنشأة الفكر الإنساني، ولا من بحثهم عمّا تحصَّل من مصادر، يستحيل تحديدها بدقة التبويب والتصنيف القطعي (البداية المنشأ في الشرق)، (والنهاية المصير في الغرب)، «فحين كتب «إميل بريبه» تاريخ الفلسفة، لاحظ أنه من الصعب معرفة مصدر الفلسفة وإثبات بدايتها في زمن معين، فلو أعادها إلى اليونان لاضطر إلى إهمال كل ما أتت به الحضارات قبل اليونانية وعلى رأسها حضارات مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين»[1]؛ وحتى هوسرل نفسه الساخط على ما انزلقت إليه

---

(1) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب الجديد، بيروت، 1993، ص 162.

حضارة الغرب في انحدارها وتأزُّمها من جراء اعتناقها لأفكار وضعية نفعية، تخلت فيها أوروبا عن أصالتها العقلية المستمَدّة من التراث اليوناني، حتى هو، لم يجد نفسه قادراً على تحديد المصدر، ولا بدايات التفكُّر الفلسفي المتمفصل عنده بمحطة يونانية، اختصرت تراثاً موغلاً في عمق تاريخ الإنسانية جمعاء، «فهو يقول: لو تتبعنا تشابك التاريخ، منطلقين كما تقتضي الضرورة من تاريخنا وتاريخ أمتنا، فإنّ استمرارية التاريخ تقودنا دوماً إلى أبعاد متنقلة بين أمة وأمة وبين عصر وعصر، وفي العصور القديمة فإن الرومان يجرّوننا إلى اليونان واليونان إلى الفرس والمصريين، ومن الواضح أنْ لا نهاية لمثل هذا العمل... إنّ مثل هذه الطريقة تظهر الإنسانية بأسرها كحياة واحدة تشمل مختلف الناس والشعوب ويوجد بينها بعض الملامح الروحية»[1].

كلما تقدمت الشعوب في وعيها لذاتها، انتفت عملية حصر المعارف بذاتها، وكلما تقدم العلم في الكشف عن معاني رموز القدماء المطمورة في استمارات أو حفريات، يتغير عندها الرأي والموقف المنبني دائماً على المعطى العيني، لكل فكر يعبّر بدوره عن الوضعية التاريخية للذات المفكرة بالمكتشف به.

ولأن تاريخ الفكر هو تاريخ حفريات وتنقيبات دائمة، فالاستنتاج القائم على خلاصة فك الرموز والتحليل، ليس مُلزماً، وإن كان ضرورياً، لأنّه غير نهائي، لا سيما وإنّ الاكتشافات ما زالت تتوالى بجديد، قد يُعاد النظر من خلاله بما قد تمّ التوصل إليه من مزاعم وافتراضات البحث عن منبت الحضارة، وعن أقدمية مواطئ العنصر البشري، أهو في أستراليا ـ القارة الأميركية أم في بلاد ما بين النهرين؟ على هذا، يتأجل الحسم في تحديد المصادر التاريخية، ويُرجأ الحزم في تعيين الأمكنة الجغرافية، فهذا من شأنه إعانتنا على التقاط تموضع الفكر في محطات تاريخية، تمفصلت في وعي قدماء المصريين ـ الفينيقيين واليونان الخ...، تماماً مثلما تمفصل الوعي الحضاري في الشرق العربي الإسلامي، في مرحلة تاريخية سبقتها حضارات بدت لنا هلامية، بما صارت عليه تجسداتها الملقَّحة بواقع تغايرت فيه زيادة ونقصان حضارة الشرق القديم، المنقولة إلينا، عبر تواتر، حجب أمورهم بأمورنا، فأدركنا بعضها، وغاب عنا البعض الآخر.

إنّ إحساس حنفي بما لحق بحضارته من غُبنٍ تاريخي، تمثَّل بنسيان أو إهمال إيجابياتها من قبل الآخر الاستشراقي، دمغ مجمل مواقفه من الغرب المتآمر بنظره على

---

(1) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المصدر نفسه، ص 162.

«أناه» المذكورة في كتابات الأوروبيين، بحياءٍ فَرَضه عليهم وجودها الساطع والقوي، بما لا يسمح بتجاوزها كما لو أنها غير موجودة، فكان أنْ تبوَّبت «الأنا» كمصدرٍ أصبح فيه «الشرق يمثل الإنسانية في طفولتها الأولى قبل أن تشب وتكبر وتنضج وتصل إلى مرحلة الرجولة في الغرب»[1].

إنّ في هذا الحكم على حضارة الشرق، افتراءً يعود إلى ما اعتمده البحّاثة الأوروبيون من منهج تطوري، نجمت عنه مغالطات منهجية ليست مبرَّرة، حتى وإن كانت تعبِّر عن وضعية الغرب تجاه نفسه وتجاه الغير، أوليس مجمل ما قيل وأطلق على الشرق في الغرب، هو من بناة الفكر الاستشراقي التقليدي؟ لذا، نجد أنّ بعض الأحكام، ناجمة عن تطبيق منهجيات أنتروبولوجية محدّدة على ما اتصف به حال الشرق المتأخر فعلاً عن الغرب؛ أما الارتكان إلى تآمر الغرب، خلال تفسيره واقع الشرق، فيخفي عجزاً متمثلاً بسهولة إطلاق حكم شمولي على ما لا يمكن شمل تناقضاته واختلافاته بحكم واحد، إذ لا يصح هنا قول حنفي هذا، «إنّ أحد أسباب مؤامرة الصمت على المصادر غير المعلنة هي العنصرية الدفينة في الوعي الأوروبي التي جعلته لا يعترف إلّا بذاته، وينكر وجود كلِّ غيرٍ له»[2].

إنّ في لغة المؤامرة التي اعتدنا سماعها في خطابات أولياء الفكر، تبسيطاً لمشكلة الأنا مع الآخر إلى حدّ فظيع، لأنها تلقي اللوم جزافاً على الآخر، لكونه آخر، من دون أن تتحمل الأنا أدنى مسؤولية عن ضعفها المستغل ربما إضعافاً مضاعفاً من قبل آخر، نتهمه بما يكرس عظمة فعله، من دون أن يدرك مُطلِق الاتهامات والأحكام، مدلول إقراره بدونية تلقيه، أو خضوعه لتأثير الفاعل (الآخر).

ومن بين المصادر غير المعلنة في الوعي الأوروبي، البيئة الأوروبية نفسها المندرجة عند حنفي، كواحدة من العوامل المسكوت عنها والمحجوب وجهها بأغطيةٍ تفبركت صناعتها من التراث العقلاني للإغريق، وعلى ما يتعول على هذا المصدر من أهمية لفهم طبيعة الوعي الغربي، أو قل، البيئة الغربية ليست مصدراً بكونها تشكل الأرضية الفاعلة بطريقة تمثلها للمصادر، والمنفعلة في استجابتها بترحاب، لاستقبال الضيوف الغريبة عن الدار، أو الدخيلة على بيوتاتها المبنية بجبلة طين فكري خاص بها وحدها؛ أي أنّ المناخ العام في البيئة الغربية يشكّل الحيِّز الأساس للتفاعل بين الداخل

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص104.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص104.

والخارج، الآتي والمقيم، إنها ساحة صراع دائم بين مسيود معرفتنا عن الأشياء، وما تطالعنا به معارف الآخر عن الأشياء نفسها، والخطأ هو في حصر البيئة الغربية في الظاهر من عناصر مكوّناتها، فحقيقتها بالنسبة لنا، تظهر من باطن المطمور خلف مظاهرها المعلنة، أما بحسب حنفي فـ «تعني البيئة الأوروبية الموقع الجغرافي، الظروف التاريخية، عادات الشعوب والقبائل التي سكنت أوروبا، أساطيرها ودياناتها السابقة على انتشار المسيحية، طبيعة المعطى الديني الذي تمثلته بعد انتشار المسيحية، قوة الطرد والجذب الناشئة من التفاعل بين هذه الظروف والملابسات التاريخية وبين التراث الأوروبي الخ. . .، »[1].

إننا لا نعارض هذا المندرج تحت مكوّنات البيئة الأوروبية، لكننا لسنا مع من يزعم لنفسه القدرة على إحصاء تعددية الوجه الغربي المتضمِّن في طياته كلَّ تعقيدات وتناقضات تفكُّر الانسان الموجود في هذا الوجود، بالمعنى «الهايدغري» لهذه العبارة، ذلك أنّ المكونات الحضارية، هي من كل ما يمكن عرضه من باب الإحصاء والتبويب، وهي أيضاً، ليست كذلك في حقيقتها غير المتمثلة بعناصر ووقائع محددة، إنها بمثابة الخيط الرفيع غير المرئيّ، إنها الرابط بين متناقضات متعددة واختلافات غير محصية، لا لأنها غير موجودة، بل لأنّ وجودها يختبئ وراء ما يظهره تعييننا لها، فالمكونات الذاتية، وفي أية حضارة كانت، هي على درجة من التعقيد، بحيث لا يجوز تدوينها كمن يحصي الفوارق بين أجناس الكائنات الحيّة، فتوخياً للدقة، علينا أن نتجنَّب التصنيف والتبويب بقياس مدى مغايرة هذا لذاك، وبتأريخ يعبر عن الوضعية التاريخية لذات المؤرِّخ، وللشيء المؤرَّخ في زمان ومكان ليسا ثابتين لحظة وصف الموصوف، ولا في الحكم المبرم على ما هو دائم التغيّر. لذا، نجد أن المناخ ـ الجغرافيا والعادات الخ. . .، هي عوامل مساعدة على ما يتأثر به كائنها، إلّا أنها وحدها لا تفسر صراحة الوجهة العامة في صيرورة الحضارات، بعدما كانت قد اختبرت تلك النظرية عند ابن خلدون، فعَبرت عن وضعيته التاريخية غير العارفة آنذاك بجديد المناهج العصرية هذه الأجدى ـ الأفضل والأقدر اليوم، على تحليل أسباب نشوء الحضارات، فانحلالها.

لربما كان تمسُّك حنفي بالنظرية الخلدونية هذه، يعبّر عن انشداده إلى الوضعية التاريخية التي كانت فيها الـ«أنا» فاعلة متقدمة، بما لا يقاس مع «أناه» المعاصرة، وهذا تمثلٌ بإنجاز كان البارحة، لا ليكون هو نفسه اليوم، إنما يجب اتخاذه كشاهد على ما لا يمكن الارتكان إليه في ماضي الفكر الخلدوني الذي كان قد فسّر نشأة، ومن ثمّ انحلال

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص105.

الحضارات، بالاستناد إلى ثوابت الجغرافيا ـ المناخ وكل العوامل الموجودة كانت في حضارة الشرق المتقدم والغرب المتأخر، خصوصاً وإنّ العوامل نفسها ما زالت سارية المفعول في حضارة الشرق المتأخر والغرب المتقدم، بما يثبت هشاشة التحليل القائم على تفسير الحضارات، انطلاقاً من عوامل لها تأثير، إنما تأثيرها لا يحدّد المسار التطوري للحضارات، فإرجاع حنفي متغيرات الحضارة إلى متغيرات الطقس بقوله: «وربما دفع الجو البارد في الشمال الوعي الأوروبي إلى العزلة والتأمل بجوار المدفأة والعكوف على الذات، والاتجاه نحو الباطن. ولقد حاول «ابن خلدون» من قبل، الربط بين فكر الشمال وبرودته وحرارة الجنوب وحياته. . .، وقد أدى الموقع الجغرافي وطبيعة السكان ونوع الديانات والأساطير إلى تكوينٍ خاصّ لمزاج الشعوب الأوروبية. أصبح المزاج الأوروبي حسياً، لا يرى العالم إلّا مادة. . .، لذلك كان أقرب إلى طبيعة الرومان الحسية منه إلى فلسفة اليونان العقلية»[1].

إذ يبدو هنا هذا الراكد في أروقة التراث الغربي، له تأثير واضح، كما أن له خصوصية مرتبطة بأوجه الحياة أو الوجود الأوروبي كافّةً، إلّا أنّ إسناد فرادته إلى ما ذكره حنفي من عوامل جغرافية، كالجوّ البارد ـ الموقع والمزاج الأوروبي. . .، وعلى ما فيه من تحيّز إلى ما تحيَّز له ابن خلدون (الشرق)، فيه أيضاً تكريس لمقولات استشراقية مضْمَرة في توكيده للأسباب المطلقة نفسها عند المستشرقين التقليديين، الذين روجوا لمثل هكذا انقسام وانفصال بين الشرق والغرب، خصوصاً بعدما ردّ الاستشراق التقليدي أسباب التخلف الشرقي إلى كسل إنسانه، بنتيجة جوه الحار ـ موقعه و أساطيره الغيبية، بالإضافة إلى عوامل أخرى تنتمي إلى الفصيلة نفسها التي عزا حنفي اختلاف الغرب إليها.

علماً أن السياق الذي جرت فيه متغيرات الغرب، منذ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، من اليونان إلى الرومان، فاليهودية والمسيحية، ومن ثم الانقلاب على الديانتين لبناء صرح الفلسفة العقلية، أعقبها الارتداد على الفلسفة «الحديثة» بفلسفة «ما بعد الحداثة»، بالإضافة إلى مشتقات الثورة العلمية، كلّها محطات في سيرورة وصيرورة الوعي الغربي المتشكّل نتيجة محصّلات تجاربه التاريخية، بحيث إنّ فهم ما آلت إليه حضارة الغرب، يجب أن يرتكز على تمفصلات حركته على امتداد تاريخ مفعم بانقلابات معرفية وثورات علمية، لا يمكن إسنادها إلى مصادر مرحلة تاريخية واحدة بعينها، إذ لم تعد يونانية الفلسفة، مثلما صارت هي عليه اليوم، ولا مسيحية المسيح بقيت على ما كانته البارحة، ولعلّ «الحضارة الغربية هي حضارة رفض اليونان والمسيحية، فمنذ القرن

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص107 ـ 108 .

الثالث عشر يجري كل شيء كما لو أنّ الغرب يتمثل الفكر اليوناني والمسيحية برفضها أكثر فأكثر كجسمين غربيين»[1]، لكنّ هذا الرفض لم يكن استنسابياً، ولا يعود إلى المزاج الأوروبي، لقد جاء بعد مخاض طويل وتجارب أطول، استنفدت فيه الشعوب الأوروبية القدرة على البقاء تحت سلطة دينية جائرة إلى حدّ، لم تستطع الاستمرار في محاربة العقل بمفعول سطوة وعدها الأخرويّ، ولم يستطع العقل الفلسفي أيضاً، حتى وإن كان متجذراً في يونانية الأفكار الميتافيزيقية، السيطرة على شِقِّه الوضعي المتمثل بعلوم هزَّت بجديدها تمركزات العقل في الفلسفة الحديثة، وبحسب د. زيناتي « يمكن القولُ إنّ التاريخ الفلسفي والأيديولوجي للغرب هو تاريخ معركتين ليستا في الواقع سوى مظهرين لمعركة واحدة، معركة الفلسفة ضد اللاهوت، ومعركة العلم ضد الفلسفة»[2].

إنّ هذا ليس تاريخاً لماهيات، وضعها حنفي إزاء اختبارات الغرب المتكررة لتجارب ليست سوى دليل على ممانعة فكرهم البادي، ورفضها الخضوع لوصاية حقيقة الأديان السماوية على «نحوٍ يحتمل أن يكون قد استعملت فيه المسيحية الثقافتين اليونانية والرومانية كمجرد أداة للتعبير ولغة تتمُّ بها صياغة فلسفية للإيمان الجديد هو «التشكُّل الكاذب» أو أنّ الثقافتين اليونانية والرومانية استعملتا المسيحية كلغة جديدة يتمّ بها التعبير عن المضمون اليوناني الروماني القديم هو «التضمن الكاذب أو التجوهر الكاذب»[3].

وهذه الفرضية التي رجَّح حنفي وجود ثانيها «التضمن الكاذب أو التجوهر الكاذب» في بناء الحضارة الغربية، رمت إلى ترجيح وثنية الغرب اليوناني على روحانيته المسيحية، بعدما أمست هذه الأخيرة، بنظره، وعاء لتضمينها أفكاراً مادية بحتة، لا تمتُّ إلى الدين بصلة؛ إنه حكم يتماثل مع أحكام الغزالي على ما تمثلت به الفلسفة العربية الإسلامية آنذاك، عند ابن سينا والفارابي من أفكار دخيلة على مضمون الشريعة الإسلامية. مع أن حنفي يعتبر تراثنا الفلسفي ذاك، قد استعمل الثقافتين اليونانية والرومانية وسيلةً وأداةً من منطلق تجوهر فلسفته بالدين الإسلامي، فكان «التشكل الكاذب» صيغةً صُحّيةً لا تشوبها شائبة، هكذا، وكأنّ تلاقح الأفكار يتم عبر وجهين ـ قاعدتين، الوجه السلبي مثلما جرى في الغرب من اختلال في التفاعل، لصالح فكر وثنيّ أظهر هشاشة انتمائهم أو اعتناقهم الديني، والوجه الإيجابي برأيه يتمثّل بما جرى أو تمّ في فلسفتنا العربية الإسلامية من ترجيح، انتصر فيه الدين الإسلامي على وثنية الفلسفة اليونانية ـ الرومانية، فبرزت عندها أصالة إيماننا الديني.

---

(1) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، المصدر السابق، ص 163.

(2) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المصدر نفسه، ص 166.

(3) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص117.

إنها مفارقة، تجعل من إيقاف التفلسف الإسلامي بحدّ التحريم، أصالةً صحيةً، واستكمال الغرب في التصدي لهذه المهمّة الصعبة، هشاشة مَرَضية، أوصلت الوعي الغربي إلى أفق مسدود.

وهذا تبسيطٌ لوجهَي العلاقة الجدلية المعقدة بين فكر المتأثر وفكر المؤثِّر، بحيث إنّ التصادم أو الاحتكاك الصراعي، سينجم عنه حتماً تحولٌ لا يقتصر على الشكل دون المضمون، أو على المضمون دون الشكل، حتى إنّ ثنائية الشكل والمضمون، اللغة والمعنى، القالب والمحتوى، الهيولي والصورة، وكل ما من شأنه فصل وسيلة التعبير عن محتوى المضمون، ينتمي إلى اشتقاقات ميتافيزيقيا الفلسفة اليونانية التي كانت في عصرٍ لا يشبه عصرنا، والتي عالجت قضايا لم تعد هي نفسها صالحة لمعالجة قضايا عصرنا، اليوم.

موقف حنفي من التحولات في الوعي الأوروبي

حينما وجد الوعي الأوروبي نفسه عائماً فوق بحر من الأسئلة، ومترفّعاً عمّا يجب أن يتبعه في وجهة سيره للتخلص من علائق نقصانه الوجودي، وبدلاً من بقائه حائراً أمام انحجاب رؤيته لبرِّ الأمان، راح يجرّب ويختبر الخوض في غمار العتمة، بهدى افتراضاته، سعياً وراء ما بدا له من بريق أمل، لاح في الأفق البعيد، من دون أن يدرك أن البريق ذاك، ليس سوى إشارة على ما قدّر له العيش فيه من بحث دائم، وسعي مستمر، ولمّا كانت التجربة هي الخيار الأوحد في حقل اختبار الإنسان لذاته المتصيرة والمتحولة بضوء جدوى انتفاعها من محصلات التجارب التاريخية، انبنى الوعي الأوروبي، وما زال يتطور من مخاض بحثه عن حقيقةٍ قد تريحه من القلق، ومن أرق جهله بوجود، يتضح شيئاً فشيئاً من حقائق معرفته بالموجود.

وربما من هذا، نشأ التوتر والخلاف التاريخي في الوعي الأوروبي تجاه معتنقاته المسيحية واليونانية، المستنفدتين بمحكّ تجربة الارتكان إلى مبادئ نظرية صافية وخالية في تساميها من القدرة على التكيف العملاني ـ التطبيقي، فلا جمهورية أفلاطون تحققت، ولا يوتوبيا وعد الخلاص المسيحي انتصر على أرض الواقع، ومما لا شك فيه، أن الوعي الغربي تدعّم بالتراث اليوناني كما آمن بالديانة المسيحية، بطريقة أظهرت خصوصية مبالغته في التمثل أو التمسك بالآتي إليه من غيرية «زمانية ومكانية»، فما لبث أن وضعهما فوق صولجان اكتشافه بالجديد، فكان مقدار التهليل والترحيب بالمُستَضاف، أكبر من حجم الضيف، وهذا ما تسبب لاحقاً بطرد ضيوفه، بمغالاة وقسوة نجمتا عن

مبالغته الاحتفالية بمعتقداتٍ لم يكن قد اختبرها بعد، لا سيما وإنّ المعتقدات والأفكار تلك هي من أزمنة وأمكنة مغايرة لما يستجديه استقراره المجتمعي.

إنّ تحقيب حنفي لمصادر الوعي الأوروبي، لم تلحظ ربما مفاعيل التصادم التاريخي في الذات الأوروبية بين ما قبل المصادر، وما بعدها، حتى إنّه عزا تشرنق المصادر وحبسها عن التفاعل، إلى طبيعة الأوروبيين وأصولهم البربرية، لذا، انتصرت همجيتهم، برأيه، على رقيِّ الوافد من الدين المسيحي، الملفوظ من جسم الغرب، لا لكونه جرّب التداوي به، بل لأن الجسم ذاك معتل بداء تاريخي، لا يداويه علاج، ولا يسقم دنيويته ترياق ديني هو للشرق والشرق وحده، ولعلّ ماديّة الوعي الغربي أقوى بنظره من أن تُعالج برسائل سماوية رغم طابعها الأممي للبشرية جمعاء.

هكذا تتكرس المعادلة الاستشراقية تلك، بثبات ديني في الشرق، وتغيُّر مادي في الغرب، مع أن تفاعل الغرب مع مصادره لم ينتهِ بعد إلى ما خلص إليه حنفي من وصف، حدد بموجبه موقف الوعي الأوروبي من مسيحيته... ومن يونانيته...، على نحو أظهر لنا موقفه هو من مجريات الصيرورة الحضارية في غربٍ، ما زال يؤمن بمسيحية لا تتطابق مع معايير مسيحية حنفي «الإسلامية». فالغرب ما زال حتى اليوم متمسكاً بجوانب أخلاقية، صنّفها حنفي في وثنية متناقضة مع روحانية الشرق، وذلك بغية تدعيم فرضية «التشكُّل الكاذب» لإيمان الغرب المسيحي، و«التجوهر الكاذب» لثقافتَيْ قدماء اليونان والرومان.

إنّ هذه الفرضية حكمت مجمل بحثه عمّا يكرس هذه الحجة التي اقتبسها من منطلقات إيمانه الإسلامي الداعي إلى النظر في فكر الآخر، كضال عن الصراط المستقيم، فوجب إذاً معرفة السبب في ممانعة الغرب وعصيانه على الدخول بما فيه خير صلاح البشرية جمعاء (الإسلام)، وكأن الإصلاح والصلاح ليسا في أمة جعلت وعيها يتشكّل من تجارب تاريخية ناقصة، بما لا يقاس مع وعي المؤمن بالحقيقة الإلّهية في الديانتين المسيحية والإسلامية، فالقياس والمقارنة إذاً، هو بين من لا أزمة في إيمانه بالمطلق الواحد الأحد، ومن يتأزمه الاحتكام إلى واقع التجارب الدنيوية غير الثابتة لا في مبدأ، ولا في خيار نهائي.

يميل حنفي إذاً، إلى البحث عن مكمن العلة المتعيّنة عنده سلفاً في مأزق الوعي الأوروبي، بمؤدى خروجه عن الصراط المستقيم، إزاء وعيه الإسلامي المستقيم بدين الله وكلامه المطلق.

مع أنّ القدرة التحليلية قد تنعدم في الوقوف عند معياري الخطأ والصواب، الكفر والإيمان، وكل الثنائيات المنحازة حكماً إلى لغة تصنيف، تعظ الآخر، وتحذِّر الأنا من

مغبة الانزلاق في تجارب وضعية، أي إلى الموقع المأزوم ذاته عند الآخر. وفي هذا السياق، راح حنفي يستعرض ما استجمعه الغرب طيلة قرون، وعبر «بانوراما» تاريخية، لأكثر المحطات تجذراً في الوعي الأوروبي، فكانت الفلسفة المدرسية التي امتدت من القرن الثامن عشر حتى الرابع عشر، واحدة من روافد التكوين الفكري المتأصِّل عندهم في حوارات رجال الإكليروس، حول مبادئ الكنيسة وتعاليم المسيحية، خصوصاً بعدما وجد الغرب نفسه امام تحديات تعدُّد التفسيرات واختلاف التأويلات في الديانة المسيحية الواحدة التي انشطرت وتذرّرت على مذاهب مختلفة، بين من يدعو إلى اعتناقها بالعقل ومَنْ يدعو إلى الإيمان فيها بالنقل، لا بالعقل، ولعلّ ارتداد العقل على النقل في الفلسفة المدرسية هو انقلاب، أو ثورة للإبداع على التقليد.

إنها المشاكسة والتمرد الإيجابيان على مسيود الوعي الجماعي، وإضبارتهم الموجودة في كل المنظومات الأيديولوجية، كتلك التي تسعى إلى تأبيد سيطرتها من خلال إقصاء ـ إبعاد كل ما يهدِّد زعزعة تماسك الجماعة حول معتقد بعينه، عندها تُستَصدَر تشريعات التحريم والخيانة بحق كل من يتجرأ على المساس بمعتقد هو فوق النقاش، وأرفع من الحوار.

فالفلسفة المدرسية بقيت ردحاً من الزمن موضع تجاذب وصراع بين دفاع العقل (الفلاسفة المتنورين)، وهجوم النقل (رجال الإكليروس). وفي هذا السياق، جاء تعليق حنفي على محور من محاور الصراع بين الجدليين واللاهوتيين بقوله: «وهنا يبدو دور الثقافة الوثنية مثل المنطق والآداب في إنقاذ الوعي الأوروبي من عقائدية المصادر مرة ثانية، كما أنقذته أول مرة في عصر آباء الكنيسة، ثم حدث ردّ الفعل من اللاهوتيين على الجدليين دفاعاً عن الإيمان ضد العقل»[1]. فمن هذا الخضم التاريخي الصعب، تكوّن الوعي الأوروبي، المنتصرة فيه بذور الوثنية على الإيمان، العقل على العقيدة، برأي حنفي، الذي تتبَّع خيوط وثنية الغرب القديمة، وإن تماهت في سياق صيرورتها مع عقل، كان في ماديته بمثابة امتداد لوثنية ثابتة، كانت أن تحولت إلى ما تجسد في عقل، لم يحدد فيه حنفي رأيه القائم منذ البداية على افتراض، يمثل موقفاً صريحاً من عقل تلامذته الإغريق الغربيين، بعدما «تبنى اللاهوتيون صراحة المشائية باعتبارها فلسفة الدين. ولم يعد هناك خلاف بين المسيحية الأرسطية. فانتصرت الوثنية مرة أخرى على العقيدة في إطار «التجوهر الكاذب»»[2].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص142.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص155.

وهنا، قد لا نعلم في أي موقع أدرج حنفي مشائية الفلسفة العربية الإسلامية، التي لعبت دور الوسيط في مرحلة نَقْلِها التراث اليوناني إلى الغرب، سوى أنّها حافظت على مضمون العقيدة الإسلامية في استعمالها الفلسفة اليونانية، كأداة للتعبير عن جوهر إيمانها بالإسلام، فالجزم بهذا الأمر، من دون أدلة مقنعة على ما يفترضه حنفي من «تشكُّل كاذب» في إطار العقيدة الإسلامية، رامَ إلى تحييد الفلاسفة العرب المسلمين عن وثنية قدماء اليونان القابعة في عقل مفكّريهم الجدليين واللاهوتيين المحدثين؛ حتى إنّ فضل الفلسفة العربية الإسلامية على الغرب، اقتصر برأيه، على مصالحة الدين مع الفلسفة، من دون أن يشرح كيف كان الصراع محتدماً آنذاك بين فهم المتدينين لعقيدتهم الإسلامية من جهة، ووعي الفلاسفة العرب لدينهم الإسلامي من جهة ثانية، كيف اصطدم تأويل ابن رشد العقلاني للإسلام، بالتفسير العقائدي لرجال الدين.

فالإشارة إلى كيفية تشكل الفلسفة العربية الإسلامية، قد تقحم تاريخنا الفكري في أتون صراعٍ، كان حاداً وطويلاً، استكمله الغرب من حيث توقف عندنا، مستفيداً من تجربة فلسفِية حصلت عندنا، حتى وإن أغفل حنفي وقوعها بقصد تكريس جوهرية فكرنا، إزاء تاريخية فكرهم.

هكذا إذاً يجرد حنفي تراثنا الفكري من علائق مجريات تشكُّله التاريخي، ليؤكّد صفاوته وسموه عن معمعة التاريخ الفكري للغرب.

مع أنّ ردّه على الاستشراق، كان يجب أن يُفضي به بادئ ذي بدء، إلى استعمال سلاح الفلسفة، كدليل أو شاهد على مشاركتنا التاريخية في بناء صرح فكرهم غير المتجوهر بفرادة تراثهم التاريخي المزعوم عندهم، ولا في وثنيته المزعومة عند حنفي، فبغير وجهة العمل هذه، لا ندحض قول «رينان» الشهير: (العرب ليسوا إلَّا ناقلين للفلسفة اليونانية بأحرف عربية).

إنّ انتهاء الفلسفة المدرسية بالإصلاح الديني في بداية عصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)، لهو نتيجة طبيعية لما تمأسس في «الماسبق» من حوار مرير، أتاح زحزحة صخرة الدين العقائدي عن كاهل عقل البشر التوّاقين دوماً إلى إصلاح ما خربته العقائد، من خلال عقل ناضل أولاً، للإقرار به، والاعتراف بشرعيته قبل أن يهيمن في تمركزه، مرجعاً للفلسفة الحديثة؛ فالإصلاح الديني دشن تجربة عقلانية في فهم الدين، وبحسب ماركس، تصوّب الإيمان عندما «دك لوثر أسس الدين ليشيد صرح الدين» والجدير ذكره، أن هذه التجربة الإصلاحية لم تتفرد بها أوروبا، فالمشرق العربي الإسلامي خاض التجربة نفسها قبل أن يقف ويتجمد عند حدود الدفاع عمّا داهم الأمة من غزوات، تعرضت خلاله إلى خطر محدق لا على فكرها وتراثها فحسب، إنما على

وجودها برمته، وفي الآونة الأخيرة،يصحّ القول: «إنّ الإصلاح الديني لدينا بدأ منذ أكثر من مائة عام إلَّا أننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لأنه كان نسبياً ولم يكن جذرياً. لذلك كبا. يمكننا إذاً استئناف الإصلاح الديني لإقالته من كبوته»[1].

إنّ هذا الوصف المستأنس بعدوى أسبقية تجربتنا الإصلاحية القديمة (قبل مائة عام) على تجربتهم الحديثة، بقي خارج نطاق معرفة أسباب كبوتنا الراكدة منذ زمن طويل، إذ لا تكفي الدعوة إلى استئناف الإصلاح ليتم الإصلاح، إنها عملية معقدة تستلزم أكثر من حوار، وهي تتطلب جرأة استثنائية لمواجهة حُرَّاس كبوتنا، على قدر جرأة قادة الإصلاح الديني في الغرب، فالكثير منهم استشهد دفاعاً عن موقفه إبان حركة الثورة والتمرُّد على رجال الكنيسة الجائرة وقتها.

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص168.

الفصل الثالث

جدلية السيّد والعبد في فكر حنفي

الانتفاع من الغرب يملي علينا التيمن بحركيته

إنّ تشدُّد وقساوة السلطة الدينية، جعل التغيير آنذاك جذرياً في الانتقال من سلطة الإكليروس إلى سلطة الحكم المدني، في حين، ما زالت النخبة في مجتمعاتنا مستقيلة من مهمة التصدي لما يجعل من الدين رافعة لتطور، شرطه الأول تقديس الحوار والنقاش الحرّ، من دون ان تكبحه فتوى أو حكم أو شريعة، «وما لم يلحظه المسلمون من بين باقي الشعوب [يقول د.هشام جعيّط] هو أنّ أوروبا في الواقع لم تتخلَ عن روحانيتها، لكنّها أزاحتها، وأنّ ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر»[1].

إننا بحاجة إذاً، إلى تسمية الأشياء بأسمائها من دون مواربة، ومن غير أن يتلطى صمتنا وراء جلبة التضليلات الأيديولوجية الممتدة على مساحة زمنية، آن الأوان لإزاحتها واستبدالها بمساحة نقاشٍ به فقط نحافظ على وجودنا الحضاري المهدد، لا من الآخر، إنما من خوفنا المساس بما تأجّل بحثه ونقاشه، فترهل.

يداهم الخطر الأكبر «الذات» من «الذات»، لا من الآخر، إذا لم تُفتح منغلقات تاريخنا الحضاري بجرأة، يجب أن تعترف بنواقص الأقدمين، أكان في التجربة «المهمة»، أم في النصّ «الأهمّ»، إذ إنّ الأهمية تكمن في الخروج من نفق التماهي الفارغ مع إنجازاتٍ لم تكن على ما نتماهى معه اليوم، كما لم تعد نافعة في رسم تطورنا المستقبلي، «إنّ أوروبا لم تتماهَ أبداً مع مبدأ واحد، لذلك لم تُخضع وجودها لمبدأ واحد ظاهر، من هنا فقد فضلت المستقبل على الكائن، والحركة على الجمود،

(1) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص173.

وإبداعاتها على شخصيتها... هذه الجرأة والتي تدفع حضارة ما «وبرضاها» إلى أن تضع نفسها موضع الشك»[1].

إنّ هذا يدعونا، لا إلى التقليد الأعمى غير المتبصر لخصوصية اختلافنا اللاجوهري عن حضارة الغرب، بعدما تجاوز هذا الأخير ما لم نتجاوزه نحن من عوائق، تنتمي إلى زمن لا يتماثل مع الأزمنة القروسطية لأوروبا الناهضة من سبات غفوتها العقائدية. إنّ السبات العقائدي في أوروبا، كان حافزاً للتمرد والانقلاب على مسبِّبات كبوتها غير المتأصلة بمصادر، ارتكن إليه انبعاثها الثوري الذي انقلب على المصادر نفسها المنفعلة بفاعلية رفضها القوي، عقب اعتناق الغرب للمصادر التي أدت به، هي نفسها، إلى أن يخرج من مأزقه ليدخل في طور جديد. لقد تجدد في الآونة الأخيرة، انفصام الغرب مع نفسه، وذلك عبر تجليات الانقسام بين الرأي والرأي المضادّ، في حضارة انفتحت بالحوار على ما لا وجهة لرسيانه في حقيقة مُطمئِنة، ومهدِّئة لخواطر التواقين إلى الراحة في برّ الأمان.

يتأرخ الغرب إذاً، من قفزات ترقّيه الدائم من مستوى... إلى مستوى جديد...، ومن خلال آليات تنحبس فيها أزمة المشاريع الكلية الكبرى، بعد ما استنفد الارتكان إليها، وإلى ما تطرحه من حلول لمعضلة الانفصام التاريخي الناجم عن اللاتطابق بين الإجراءات العملانية على أرض الواقع من جهة، والأفكار أو المعتقدات التي تدّعي تمثيلها للواقع، من جهة ثانية.

إذ تستجيب المعتقدات لرغباتنا وأمانينا، بما لا يقترن وجودها بضرورة تطبيقها على واقع عصيّ في مغايرته للتطابق مع المطروح في نصوص فلسفية ـ فكرية، كما لو أنّ فيها الحل، وبغيرها المشكلة، وبكلام أوضح، عندما تطفو على السطح مشكلة فكرية، ينبغي قراءتها كمدلول على المنحى الفكري وعلى الوضعية التاريخية لصاحبها، وأيضاً على مستوى طرحه المأزوم، نتيجة تمثيله الواقع من خلال مشاريع حلول، يحجب تنظيرها «للما يجب» قبل التجربة، مضاعفات تطبيقها «لما بعد» التجربة، كما تخفي عجزاً قائماً في السبق المعرفي، أي في التوقع لما يمكن أن يطرأ، بعد الاحتكام إلى حلّ هو دائماً من بنات إرادتنا ـ تصورنا ورؤيتنا لأولويات قاصرة بقصورنا عن اجتثاث المشكلة من الجذور، لذا، حين ننتهي من أزمة، نعلق في أزمة ثانية ـ ثالثة ورابعة... الخ. موجودة حكماً، وإن لم تكن في حسبان تفكُّرنا غير المكتمل لمعرفة كامل ما سينجم عن هذا الموقف في الغد، وكلّ ما سيتأتّى عن هذه الحالة في المستقبل.

---

(1) جعيّط، أوروبا والإسلام، المصدر نفسه، ص 170 ـ 172.

إنّ كلامنا بهذه الصيغة الشاملة، هو من باب التدليل المباشر على أنّ هذه العملية المعقدة هي سمة عامة في الفكر الإنساني، وليست حكراً، لا على الغرب، ولا على الشرق، هكذا إذاً، تمفصلت الفلسفة الغربية في محطات، أظهرت صيرورة وسيرورة الوعي الأوروبي في سياق نسق، لا يختلف عن الإمكانات الكامنة بالمقتدِر عليه وعينا، ولم نقدِّره بعد.

إنّ البحث في صيرورة الوعي الأوروبي، هو بحث في إحالة الحلول من ميتافيزيقيا الطبيعة عند اليونان، إلى ميتافيزيقيا اللاهوت، ومن ثم إلى ميتافيزيقيا العقل في الفلسفة الحديثة، إلى أن وصلت فلسفة ما بعد الحداثة، إلى المأزق الوجودي، بعدما تخلّت عن كلِّ المحاور المتمركزة في مشاريع حلول، تكشفت بها الأسباب التي حدت بنا إلى الانتقال من مبحث إلى آخر على نحو حافظت فيه على الإطلاقات الميتافيزيقية المتغيرة، المتبدلة والمتذررة على محطات، بها ومنها يتأرّخ الوعي الأوروبي.

لقد سار الفكر الغربي باتجاه هدم القائم، وتدمير ما لم يعد له وظيفة أو دور، في كل مرّة كان يُفتَضح فيها وهم الاحتكام إلى حقيقة كلية، فانقلاب الحقائق هو جزء من مكوِّنات التاريخ الفكري للغرب، غير الثابت في إطلاقات ماهية محدَّدة، أو محدِّدة لتَنَقّله أو ارتقائه من منحى فلسفي إلى منحى جديد، وفي كل مرحلة تأسيس، يبقى شيء من القديم، لكونه هو علّة المنشأ لما كان قد أنشئ في سابق عهدنا لحقيقة تعرَّت من أسباب إبقائها حقيقة ثابتة عند اللاحقين.

لذا، ومن هذا الباب، نجد أنّ تمفصل الوعي الأوروبي في عقلانية القرن السابع عشر، لكوجيتو ديكارت «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، قد تأسَّس على نفحات العقل المنبثّة في الفلسفات السابقة، تلك التي كان فيها العقل والمنطق وسيلة لإظهار الطابع الروحاني لحقيقةٍ تحولت بدورها مع الكوجيتو، إلى حقيقة هشّة أمام حقيقة العقل الكانطي والهيغلي، بعدما جعلا منه مركزاً حاوياً لسرِّ جهلنا بقدرته الخلّاقة على اكتشاف ما نتوق إليه.

هناك إذاً، صلة خفية تربط قديم الفلسفة، بجديدها، ولاكتشافها، نحتاج إلى التنقيب عن الشروط القبلية الإبستيمية (Eptismé) في كل نسق مرحلة فكرية، بحسب «فوكو» الذاهب إلى قطع الأنساق، وفصلها عن سياق تمرحلات المعرفة على خط صيرورة هذا التطور، من ذاك التأخر؛ لقد دحض فوكو آلية المعرفة المُنتَجة انطلاقاً من مبدأ التواصل، أو من روابط ظاهر الشيء البارز بشكل يخفي في زيّه انقطاعات الفكر

واختلافات المعرفة، بين نسق وآخر، «إنّه يعمل على تدمير مفهوم الحقيقة كبناء مستمر، ويُفقِد الثقة في الوعي وفي الموضوعات التي يخلقها تنظيم معيَّنٌ للمعرفة»[1].

بيد أنّ هذا الأمر لا يعني برأينا إلغاء التعدد والاختلاف في البنية التاريخية للوعي الأوروبي، الدائمة التكوين، بما لا يجيز لنا توصيفه في إطلاقات، لا يندرج تحتها الطابع المتغير، وغير الثابت على امتداد تاريخٍ يجب ألّا ننسب فيه «الكوجيتو الديكارتي» إلى عقلانية الفلسفة اليونانية، ولا عبثية فلسفته المعاصرة إلى وثنية تاريخه القديم، فهذا تأويل لتاريخ مليء بالشواهد على ما يدحض ذاك التواصل، أو تلك الاستمرارية، مع أنّ فيه الكثير مما يجسّر وصل ماضيه بحاضره.

بهذا المعنى، نجد أنّ عرض حنفي لبداية تكوين الوعي الأوروبي، وعبر تقصّيه صيرورة الفلسفة الغربية، أتاح لنا التأكد من فرضيته العاملة على التقاط راهن الوعي من ماضي التراث، وحال الفكر من تاريخ الفلسفة، على أنّ عرضه وتبويبه لتاريخ الفلسفة الأوروبية، فسّر لنا فهمه ووعيه هو الواضح من سياق ترتيبه وتعليقه على ما جاء فيها من مفاهيم بدت في فلسفة ديكارت، مثلاً «ثنائية العصر الحديث، النفس البدن الصورة والمادة. . .، وهي الثنائية التي قسمت الوعي الأوروبي إلى تيارين متباعدين متضادَّين، الأول صاعد من الكوجيتو إلى الأعلى. . . والثاني من الكوجيتو إلى الأسفل. . .، هذه الثنائية التي جعلت الوعي الأوروبي في بدايته أشبه بفم تمساح مفتوح، فكّ إلى الأعلى وهو العقلانية، وفكّ إلى أسفل وهو التجريبية»[2].

صحيح هو القول إنّ ديكارت دشّن مساحة جديدة في إعلانه العقل محوراً، في فلسفةٍ كان فيها الامتياز لغير العقل، لكنّ ما هو غير صحيح، إسناد لاحق الفلسفة ـ الوعي إلى أحد فكَّي فم التمساح، بعدما شكّلت الفلسفة الديكارتية منعطفاً حاسماً عقب التجاذب، عبر ثنائية، عمرها من عمر التناقض بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو، من عمر التضاد المفاهيمي بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل، الهيولي والصورة، النفس والبدن في الفلسفة العربية الإسلامية التي أسهمت في إغناء الفكر الفلسفي، بما لا يجيز القول باقتصار التضاد المفاهيمي على مصادر الفكر الغربي.

وما يهمنا من هذا كله، ليس الوقوف على رأي الفلاسفة الغربيين، هؤلاء الذين استفاض حنفي وتوسّع في عرض فلسفاتهم، كما جاءت من دون زيادة ولا نقصان، سوى أنّ طابعها العام، متكوّن في تاريخ «بانوراما» موسومة بعدم الثبات، في أطروحته العارضة

---

(1) الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق، ص 150.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص185.

أكثر مما هي شارحة لعلّة الوعي الأوروبي، حول تاريخية انبناء الفلسفة الغربية على ما لا يترسخه نقد العقل للعقل، وانقلاب المعرفة على المعرفة، إنّما على ما يهيم به انشراحها السارح نحو حقيقة جهلها بما تسعى إلى اكتشافه، فما إنْ تكتشف مجهولاً حتى ينبري أمامها مجهول آخر، هو من سرِّ عدم اكتمال معرفتنا الموسومة بالبحث الدائم عمّا يريحنا من أسرار موجودات وجودنا الناقص أبداً.

أمّا التضاد المتمثل بفكّي فم التمساح، «الاتجاه العقلاني والاتجاه التجريبي»، في ثنائيات الفلسفة الغربية، فلا يفصلهما، برأينا، ذاك التعارض الذي وصفه حنفي، عندما أشار إلى انشقاق الوعي الأوروبي بين «البينين»، ولعلّه في هكذا تعيين، أو توصيف لمرحلة من مراحل الفلسفة الغربية، يظهِر أكثر من بين طياته، ثنائية وعي حنفي المتأثر بانشقاق الفلسفة تلك، على نحو أكد فيه، على أنّ «في التيار العقلي كان العقل أقرب إلى الإيمان، وفي التيار التجريبي كان الواقع أقرب إلى العقل، وكأن الصلة بين العقل والطبيعة تستبعد أية عناصر متوسطة بينهما وتبعدهما من الوحدة إلى الاختلاف»[1].

ولربما أراد هو توكيد تاريخية محصّلات الوعي الأوروبي من جهة، بغية تثبيت ماهوية الوعي غير الأوروبي ـ الشرقي في الجهة المقابلة، مع أنّ جدل العلاقة بين المتناقضات، لا يستبعد أيّاً من عناصر التوسط بين العقل والطبيعة، فـ «كوجيتو» ديكارت ما كان ليوجد، ما لم يكن موجوداً إزاء طبيعة غنية بمتناقضاتها، وأمام تجارب وافية عند الأقدمين. ذلك أنّ حسية «بيكون» الاستقرائية، لم تنتجها تجريبيته، بعيداً عن تعقُّل نظريات السابقين له.

إنّ هذه المسألة لا تتحقب، إنْ لم يُستقصَ عن بذور العقلانية في التجريبية، والعكس، لأنّ تلاحم الاتجاهين في فلسفة التنوير اللاحقة، هو من إرهاصات تشكُّلهما الظاهر للعيان، كما لو أنهما من منبتين منفصلين، لا رابط بينهما، ولا من علاقة تجمع بين هذين الشقين المتعايشين على أرض أوروبية واحدة، هذا هو السبب الذي جعل من أوروبا اليوم، ساحة حوار بين الأفرقاء والتيارات غير المتفقة، فلكلٍّ وجهة نظره التي لا يمكن تصنيفها في جداول العقلانية عند هذا، أو تجريبية معيارية عند ذاك.

وإلّا فأين تندرج فلسفات كانط ـ هيغل وغيرهما ممن استقرأوا الواقع بعين العقل؟ أو ممن «تَجَرْبَنَتْ» عقلانيتهم، أو «تَعَقْلَنَتْ» تجريبيتهم؟ فعلى أكتاف هؤلاء، أُنشئت فلسفة التنوير التي جعلت من اقتران القول بالفعل، النظرية بالممارسة، واقعاً فلسفياً، بعدما اقتضت ضرورة التفلسف، تخطّي الواقع السائد، عبر تدمير موروثات البنيان السياسي

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص198.

الاقتصادي والاجتماعي، وكل ما من شأنه إعاقة صيرورة الفنّ الباروكي[1]، عصراً للثورة على الثابت والمقدس.

إنّ فلسفة التنوير، لم تَختَلِق مواقفها الجذرية من الواقع المُعاش فقط، ولا من نتيجة تأملات بعيدة عمّا تحصل في مواقف السابقين من الواقع القائم، فـ « هيغل كان فرداً واحداً، ولكن المرحلة الألمانية ما بعد هيغل غطت مساحة شاسعة. روسو كان وحيداً، ولكن الرومانطيقية الفرنسية أصبحت مدرسة»[2].

إنّ علاقة السابق باللاحق هي علاقة تأثير وتأثر، ينقضّ فيها الجديد على القديم، نقداً للطالح وتطويراً للصالح، أو تجاوزاً للمترهِّل عبر تدميره ودحضه أمام طرح جديد، يسعى بدوره للملاءمة مع مستجدات الوضع الناشئ في الوعي والواقع على حدٍّ سواء؛ وأسبقية النضج عند أحد طرفي العلاقة تلك، تهدم التوازن وتنفجر مصالحتهما على تربة، لا تحتمل تزاوجاً بين الوعي الثوري والواقع الملكي، أو بين وعيٍ ملكيٍّ قروسطيٍّ وواقعٍ صناعيٍّ متقدّم، فالترابط بين الطرفين محكوم بجدل التأثير والتأثر، وبالتواصل مع ما سبق، إنْ على صعيد الفكر أو الواقع، فما من وجود لجدل ماركس إنْ لم يسبقه جدل هيغل، ولا من طرح اشتراكي ـ ماركسي إنْ لم يتحشّد جيشٌ من العمال عقب الثورة الصناعية. وهنا، نتفق مع حنفي «فالاشتراكية، والماركسية في ما بعد، يسار الثورة الفرنسية كما كانت الجيروندية يمين وسطها، والرومانسية الثورية سابقة على الثورة العلمية، كما أنّ الاشتراكية الطوباوية إحدى مراحل الاشتراكية العلمية، فلولا البابوفية لما كانت الماركسية»[3].

لسنا في معرض نقاش مفاهيم ومقولات، كمثل الاشتراكية ـ الطوباوية أو العلمية، لا سيما وإنّ هذه ما زالت موضع نقاش وسجال ساخن بين مناصري الخيار الاشتراكي من جهة، ومناصري الخيار الرأسمالي الليبرالي النقيض من جهة ثانية، إلّا أنّ همّنا من هذا كله يتركز على السياق التاريخي، وعلى التواصل والاتصال الجدليين بين واقع الأمس وواقع اليوم، بين فكر الماضي وفكر الحاضر، فالمجال هنا ليس مخصصاً لشرح هذه العلاقة، كما لا يتسع للتعليق وإبداء الرأي حول مفاهيم، عرضها حنفي من دون أن يتطرَّق إلى إشكالياتها غير المحسومة، لا في تعريف واحد، ولا عند فيلسوف محدّد؛ حتى إنّه انشدَّ من عرضه لتاريخ الفلسفة الغربية، إلى تغليب الطابع التاريخي على مكوّنات

---

(1) أسلوب فني، تميز بالحركة والحرية، خاصة في الرسم والموسيقى.
(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 186 ـ 187.
(3) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص230.

الوعي الأوروبي المضطرد باتجاه أزمة، وجدها حنفي ناجمة عن طبيعة تكوُّنه غير الثابت في موقف، وغير المنطلق من ماهوية جوهرية، حتى إنّه ذهب إلى عقد مقارنة تاريخية بين تمرحل الوعي الأوروبي بمصادره الثلاثة، اليهودية ـ المسيحية والتنويرية، ليجد في نهاية الأمر، أنّ «التنوير يرث الدين»، هكذا أحلّ الإسلام عندنا محلّ التنوير عندهم، فالإسلام عنده مرادف للتنوير، ولا خلاص إلّا بخلاصة تطور الوحي من الرسالتين اليهودية فالمسيحية، ومن ثم الإسلام، خاتم الرسالات السماوية، فبهذا، كان تتويج الإسلام ذروة تدفق الوحي، فاستكانت فيه الحقيقة بقوله: «وهو ما يتفق مع ما نعرفه في تراثنا من تطور الوحي من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام، فالإسلام دين التنوير. وما ظنه «السنج» على أنه تحقق في الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر، وهي فلسفة التنوير، تحقق في وعينا القومي منذ أكثر من ألف عام»[1].

لعلّ في هذا التشبيه حذاقة، مع أنّ فيه تولفت المعرفة التاريخية في الغرب على ما أنزِلَ في إسلام الشرق بطريقة بيّنت إعجابه وانبهاره بفلسفة التنوير الغربية تلك، المسبوقة عنده بإسلام ماهوي أرفع شأناً ممّا تمخض عن الغرب من أفكار نيِّرة، كان قد تضمنها الإسلام، فأمرت بها الشريعة قبل ألف سنة.

هذا وقد ترتب على المشابهة والمماثلة بين دِين الإسلام الماهوي، وفلسفة التنوير التاريخية، أفضلية مطلقة لدينه المتضمن كوابح أمان «ربانية»، مفقودة في فلسفة التنوير، وهذا ما دفعها إلى أزمة، ما زال الإسلام بحلٍّ منها، لأنه دين سماوي خارج نطاق التأثر بالتحولات التاريخية، ولأنه ماهوي، لا يؤول إلى ما آلت إليه فلسفة التنوير من أزمات عاصفة بالواقع والفكر على حدّ سواء.

ماهية تأريخ حنفي لصيرورة الفلسفة الأوروبية

إنّ المتتبِّع لعناوين فصول كتاب حنفي «مقدمة في علم الاستغراب»، لا يسعه إلّا أنْ يستغرب كيف تمنهجت الفلسفة الغربية، عبر خطٍّ تصاعديّ، وصلت ذروته إلى عصر تنويري، أعقبه انحدار إلى ما ينذر بنهاية الوعي الأوروبي، هكذا، على النحو الآتي رتب تكوينها: المصادر ـ البداية ـ الذروة ـ نهاية البداية ـ بداية النهاية ـ بنية الوعي الأوروبي ـ مصير الوعي الأوروبي.

إنّ هذا التبويب، قد يُسعِفنا حتماً في فهم معيارية تقصّيه الواسع والمستفيض، عمّا

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص133.

يسوِّغُ قناعته بهذه التراتبية التي قررها سلفاً، قبل أن يشرع في البحث عمّا آلت إليه فلسفة الغرب بتاريخها المعقد والمعمق، المتعدد والمختلف، المتكاثر والمتذرر على امتداد تاريخ فيه من الفلاسفة، ما يصعّب علينا تحقيب مواقفهم وآرائهم غير المتجانسة، في عناوين متجانسة، وذلك لأنّ كل فيلسوف يقبع فوق ما يبتدعه من فرادة موقف ـ تحليل ومنهج، رغم ما يعتري الناظر من شبْهة التداخل والتقليد بين هذه الفلسفة، وتلك، إلّا أنّ التداخل والتشابك الفكري ذاك لا يسمح لنا، مهما كانت درجته ومستواه، بإدراج فرادة كل منهما تحت مصنَّفات صارمة، بمثل ما تحدد في خانات حنفي التاريخية.

لقد تمثلت ذروة تكوين الوعي الأوروبي، برأيه، في اللحظة التي بدأ فيها تآكل الوعي من داخله، أي عندما خرج على طاعة المدارس الفلسفية الكبرى، (ديكارت ـ كانط وهيغل)، عندما انقلب الوعي الأوروبي على أبوة الكبار، تهميشاً لمواقفهم المنشطرة بين الاتجاهين العقلي والتجريبي، وبعدما نشأت مذاهب، نتيجة شيوع تلك الفلسفات الكبرى التي تركت للآتي حرية ملء فراغاتها، بالاستطراد من نتوءاتها الفكرية، مدارس فلسفية، عندها انبنت مثلاً النزعة الرومانسية ـ الصوفية. . . ، وكل المحاولات التي اصطدمت بعراقيل عقل الآباء من ديكارت حتى آخر معاقل جيوب ميتافيزيقيا العقل، أي عند من استنفد قدرة العقل على الإجابة ومن خلاله، على أمور افتضح بها وَهم الاحتكام إلى ما اعتبرته الفلسفة الحديثة منقذ الإنسان من بحر التشتت المعرفي.

وللأمانة، يجب الاعتراف، بأنّ هذا المنحى الجديد قد بدأ يتكشّف حين كشف كانط عن شروط إمكان المعرفة في العقل المتناهي، و«أبان أنّ الزمان والمكان والمقولات والمبادئ القبلية، ليست في حدّ ذاتها تمثُّلات وإنما هي شروط وبنيات قبلية لها، تسمح بإمكانية المعرفة بالنسبة للإنسان، وفي الوقت نفسه تضفي عليها طابع المحدودية والتناهي»[1].

ولأول مرّة هنا مع كانط، ينال العقل صفعة قاسية، لكنْ، رغم أهمية هذا التشكيك الكانطي، إلّا أنه لم يزعزع تمركزه المترسِّخ بكيفيةٍ تطلبت من الفلسفات اللاحقة هجوماً مَركّزاً عليه.

ومن هذه المسألة بالذات، تُدحَض إمكانية تبويب الفكر أو المعرفة، كما لو أنها أحداث متتالية، ويمكن تأريخها بزمن ظهورها الكامن قبل أن تظهر، ومع ذلك، يمكن القول، بأن العقل تهاوى لحظة تبوُّئه منصة المعرفة بالموجود، فأمسى هو موضوعاً،

---

(1) الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق، ص 163.

بعدما كان قد شكّل محور النظر في مواضيع معرفتنا التي ارتدّت عليه تشريحاً وتحليلاً لعِلّة تفكره المتناهي، باللامتناهي والمطلق.

إنّ معيارية عصر التنوير، بالنسبة لحنفي، تقف على حدِّ العقل، بالرغم من إلتباس معرفتنا بحدوده التاريخية، فأمسى وجوده يُقاس، على مدى تحفيزه للانتقال والتحول في القيم والأنظمة المجتمعية التي تكونت من مفاعيل الثورة على موروثات باهتة ـ بالية، لتحلَّ مكانها مبادئ وقوانين نيِّرة وثابتة، بثبات رغبته في التمسّك بالمنتوج، لا بالسبب ولا بآلية حركة التاريخ ومتغيّرات إنتاجه الدائم لمفاهيم ومبادئ جديدة.

لذا، يعتبر هو، أنّ أفول عصر التنوير، قد تَمثّل بتحطيم العقل، والأصحّ بتعريته من وهم إيماننا بما هو واهٍ فيه، ليعلن «انقلاب العقل إلى ضدِّه في التصوف. وهو ما سيتضح بعد ذلك بصورة أوضح في الفلسفة المعاصرة وتياراتها اللاعقلانية، وكأنّ الوعي الأوروبي قد بدأ ببناء العقل وانتهى بتحطيم العقل. . . ، فكان ذلك إيذاناً بانقلاب الوعي الأوروبي على عقبيه والانتقال من البداية نحو النهاية»[1]. إنّ في هذا الإعلان دعوة للعودة إلى العقل، باعتباره المدماك البنيوي للوعي الأوروبي، وبكونه يشكل المطاف الأخير في رحلة التكوُّن التاريخي للفلسفة الغربية، وأيُّ تخطٍ لهذه النقطة ـ الذروة، هو عود على ذي بدء، وكأنّ لحركة التاريخ مساراً محدداً يُختتم بنهاية وصول العقل إلى شاطئ أمان، أو إلى الخلاص المطلق، عندها، يرتاح الإنسان ويطمئن إلى ما وصل إليه، فلا حاجة لترقّيه إلى ما بعد عصر التنوير، ولا من مبرر لمعاناة الإنسان من لعنة البحث الدائم عمّا يكرّس وعينا القائم على ما يستجلبه البحث من أسئلة جديدة. وربما دقّ حنفي ناقوس الخطر الداهم على استقرار بني البشر الأوروبيين، لا بسبب تخلّيهم عن العقل، بل لأنه ترافق التخلّي ذاك وتزامن مع «موت الإلّه»[2]، فبالنسبة له، «يحتاج الإنسان إلى الله حتى يكون حكم القيمة ممكناً وحتى يحرره من أحكام الطبيعة»[3].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص252 ـ 253.

(2) عندما أعلنت فلسفة نيتشه عن موت الإله، ربما كانت تنذر بانهيار جميع العوالم المثالية، المتجاوزة للواقع كما تتصوره هي. ولما اعتبرت العالم مجرد تأويلات، تُخفي صراع الإرادات، وتسعى إلى تلطيف هول حقيقة الوجود كفوضى وعبث، اعتبرنا بدورنا [والكلام لـ عبد الرزاق الداوي] أنها تعني بذلك، أنّ الوجود لا يمكن أن يؤنسن. . . ؛ إنّ فلسفة نيتشه تلخص تصورها عن الوجود في القول بأنه «لعبة للحقيقة القاتلة» وللتأويلات الملطّفة من فظاعتها، والمضيفة عليها مظاهر إنسانية جميلة، توحي بالأمل والاطمئنان. أنظر إلى كتاب الدواي، موت الإنسان، المصدر السابق، ص 36 .

(3) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص253.

ذلك أنّ إيقاف تطور المعرفة الأوروبية عند مفصل ميتافيزيقيا «الله ـ العقل»، يدلنا على ما يستجديه حنفي من تطابق يريده بين إيمانه الديني ووعيهم التاريخي «المتعقلن»، فبانكسار هذا التوازي المعمول في ديباجة معادلته المضمرة في ما لم يقله علناً، بعدما اجتازت الثقافة الغربية، بحسب فوكو: «عتبة الحداثة عندما أصبح تحليل تناهي ومحدودية الإنسان محوراً جديداً وأساسياً للتفكير. هذا التناهي وبعدما كان في الإبستيمي السابق يحيل إلى المتناهي أو الله، أصبح الآن لا يحيل إلّا إلى نفسه»[1]، وبعدما تخطى الوعي الأوروبي ذاته بذاته المهووسة بهمّ السعي وراء ما تمليه عليهم حركة نقدهم التاريخي غير الثابت في محلّه، ولا عند قول نهائي، وجد نفسه أمام فسيفساء لوحة (تاريخ) غير مكتملة، لا برسمها، ولا بلونها المؤجل إلى ما لا يتحدده معيار قيمة، هي في الغرب من صنع وعينا المتناهي في زمان ومكان غير متناهيين.

لذا، وجد نفسه أمام تحدٍّ، وذلك لمواجهة زئبقية معياريتهم، من خلال معيار آخر، ينتمي إلى فضائه الديني، حيث لا زمان فيه ولا مكان له، حتى إنّ اعتبار التصوُّف بمثابة انقلاب لا عقلاني على العقل، فيه كمٌّ من الافتراء على رومانسية النزعة الصوفية، التي كانت موجودة من قبل. . . ، وبعد عصر التنوير؛ ففي الإسلام مثلاً، برزت الصوفية عند الحلاج ـ ابن عربي وغيرهما، كردّ على لاعقلانية الواقع المجتمعي المزدهر قياساً إلى زمنهم آنذاك، لتغدو هذه النزعة ـ الظاهرة، سمة عامة في الحضارات الدينية والمدنية كافّةً، فهي ربما بمثابة احتجاج ضمني على اعوجاج معرفتنا بالوجود، وعلى أداء أنظمة الحكم غير العادلة في تشريعها وتطبيقها لقوانين ناقصة ومجتزأة؛ أضف إلى ذلك أنّ التصوف هو بمثابة ارتداد للمعرفة، من محور الوجود إلى الموجود، إلى وجودنا بالذات، فالتصوف صفة لازمت نهايات معظم العباقرة والمفكرين بعد عملية كدّ وتعب، في البحث المتحمس عمّا يريح الأنا والآخر، ولعلّها لغة استنكار على محدودية قدرتنا ووعينا المتناهي، أو أنها سخط على عجز دأبنا المهموم بالوصول إلى اللامتناهي.

إنّ التصوف حالة صفاء وزهد، تنعكف فيها الذات على الذات، بعدما ارتطم الوعي بسدود عجزنا عن الإرتحال إلى ما يريح فكرنا من الأسئلة. لذا، قلّة هم المبدعون من فلاسفة ـ مفكرين ـ موسيقيين ورسامين، لم يتركوا لنا أواخر حياتهم أثراً من تصوف رسم ـ سمفونية ـ قصيدة. . . الخ، ولربما كان التصوف بمثابة دواء للتخفيف من الوجع الناجم عن فشل حماس الشباب في الوصول إلى حلول نهائية.

إنّ التصوف الأوروبي الهارب برومانسيته من حشرجة الصناعة الغربية، إلى الطبيعة

(1) الدواي، موت الإنسان، المصدر السابق، ص164.

الشرقية، جاء نتيجة الآمال الكبيرة التي كانت قد عُلقت على عصر التنوير، إنْ كان لجهة التعويل على العقل لاكتشاف حقيقة وجودنا، أو لجهة الخيبة من تحقيق العدالة الاجتماعية المرفوعة كشعار للثورة على القديم، فبعدما خارت قوى المتحمِّسين لجديد عصر التنوير الذي افتضح يوتوبيا الآمال الكبيرة على الواقع العيني المليء بتناقضات غير محسوبة، راحوا يبحثون عن ملاذٍ أكثر أمناً من تعقيدات حياة الواقع، فنشأ التصوف ـ الرومانسي بموازاة صعود قوى، انخرطت أكثر فأكثر في قضايا نضالية، بغية تغيير الواقع وتشذيبه من فساد سلطة المفاهيم والقيم التي أعاقت تحرر معتنقيها من السلطة السياسية المباشرة.

فمن هذا الخضم، أتاحت حرية عصر التنوير لاختلاف الرأي وتعدديته ضمن البوتقة الواحدة، حتى أمست الفلسفة الواحدة محوراً لانقسام الموقف حول مقصود فيلسوفها؛ عندها تحولت الثقافة الغربية إلى ساحة حوار مفتوح، لا يمنعه حدّ تحريم ديني، لا دنيوي، وهذا ما أسس لولادة فلسفات، انبنت، إما بتطوير بعض الجوانب الخجولة في «الما سبق»، وإما بتخطي عراقيل انبعاث الرأي الجديد من رحم الفلسفات القديمة، لذا، كان لمناخ عصر التنوير فضل في الانقضاض على ما جاء في هذا العصر، لقد أنتج علّة موته، بعدما انشطرت المواقف حول الفلسفات ـ ديكارت ـ كانط ـ هيغل ـ ماركس وهوسرل، بين معاذ ومناصر، بين من سعى إلى استنطاق مقولاتها بما يتلاءم مع فهمه هو لها، بالتأويل، وبين من تبنى جزءاً منها من خلال نقد الجزء الآخر غير الحيّ، كذاك الذي لا يساعد على استكمال ما بدأه أستاذه أو فيلسوفه من قبل، وبذلك، برز اليمين الكانطي واليسار الكانطي، اليمين الهيغلي واليسار الهيغلي... الخ؛ وكأن تطور فكرهم التاريخي قضى بانشطار منظومات الفكر بين متناقضات، تأسست عليها دينامية حركة الصراع الحيّ في المجتمعات الغربية التي كان لإنتاجها مثل الفلسفة الماركسية، أن أنتجت نقيضها الكامن في دعائم رأسماليةٍ كانت نقيضاً لإقطاعية أَفَلَتْ أمام جديد الحلّ الرأسمالي. عندها تمفصلت الطروحات الاشتراكية إزاء الرأسمالية، فكان الجدل الماركسي ثورة على اللاعدل بين سائر فئات المجتمع وطبقاته، رداً على نواقص رأسمالية متخلفة قياساً إلى الاشتراكية، ورأسمالية متقدمة قياساً إلى الإقطاعية.

هل الماركسية انتماء أوروبي؟ أم خروجٌ على الانتماء؟

كشفت الماركسية، ومن بعدها بنيوية الفلسفات المعاصرة، مبدأ استلاب الذات الإنسانية للاقتصاد العيني ـ اللغة المنطوقة، واللاشعور النفسي؛ وبغضّ النظر عمّا تفرَّع

عن هذه الفلسفة من مذاهب متناقضة في الرأي حول مقصود أو محتوى فلسفة ماركس، فشكّل فكر لينين مثلاً، وجهاً من وجوهها، وغرامشي واحد من مجتهديها، وألتوسير من دعاة تأويلها، ومن دون الدخول في متاهة المفاضلة بين الصح والأصح، يمكن القول مع حنفي «وقد تطورت هي بنفسها بناء على الظروف التاريخية المتجددة، وبتغير الأطر الفلسفية النظرية وتعددها، فتعددت ماركسيات القرن العشرين بتعدد فلسفات القرن العشرين»[1]، لكنْ هنا، تنبغي الإشارة إلى ما فرضته هذه الفلسفة من متغيرات، إن على صعيد التحزب ضدَّ سيطرة الرأسمال الاستعماري في الشرقين الأدنى والأقصى، أو على صعيد وجودها الثوري بالذات، كمحور للحوار والنقاش حول الجدوى من مقارعة السائد، وحول كيفية دحض القائم، أبالثورة والقطع مع القديم؟ أم بالترقي والتطور التدريجي، إنطلاقاً مما هو قائم؟ أبتجييش النخبة الواعية؟ أم العامة البروليتارية؟ أبتحقيق اشتراكية مُنَمْذَجة في تحديدات؟ أم اشتراكية مفتوحة على ما تقتضيه خيارات اللحظة، في الحاضر والمستقبل؟.

لقد استفزت الماركسية بهذه الأسئلة المجتزأة من مجموع قضاياها، حمية سجال ساخن، ما زال يتفاعل إلى يومنا هذا في كلّ أقطار العالم غير المستقر بما هو عليه، والقَلِقِ على مستقبل البشرية من مخلفات اتباع الأنظمة، لسياسات اقتصادية واجتماعية غير متجانسة مع مستوى وعي الألفية الثالثة. فهذا هو السبب الذي دفع بالماركسية إلى أن تنتشر خارج موطنها الأوروبي، بعدما أمسى التحزُّب لها تحزُّباً لمناهضة الاستعمار الأوروبي، وتحزباً ضد الأنظمة التي تملي على شعوبها سياسات قمعيةَ تصبُّ في غير مصلحتها؛ فقائمة أهداف التحزب الماركسي تطول، إذا ما أردنا عرض تمثلات الماركسية على المستوى السياسي والفكري في الشرق والغرب، عند هذا. . .، وعند ذاك. . .، على نحو هنا. . .، وعلى نحوٍ آخر هناك. . .، وهذا ما جعل منها فلسفة أممية، كان لها وقعٌ كبيرٌ بين شعوب العالم الثالث، وهذا ما أضفى عليها نجومية عقب انتصار الثورة البلشفية، فلم يتجرأ أحد على تخطيِّها، كما لو أنها غير موجودة في القرن العشرين.

أما إذا توغلنا في الإجابة عن سؤال حنفي هذا، «إلى أي حدّ تكون ثقافة المركز بعد انتشارها في الأطراف امتداداً للمركز وتقليداً له أم إبداعاً للأطراف [بعدما] انتشرت الاشتراكية المادية خارج حدود أوروبا الجغرافية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية؟»[2].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص306.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص312 .

وهنا، قد نجد أسباباً تقع في صلب العلاقة الملتبسة بين سيادة المركز ومسيود الأطراف، إنّها معادلة غير واضحة وضوح المعلن في ما نشأ من توتر وقلق دائم بين الفاعل والمتلقي، بين فيض الإنتاج وشح الإنتاج، بين النقص والكفاية، بين ارتواء الشارب وعطش من يبحث عن موارد للارتواء؛ وبالأحرى، بين طرح ماركسي استبق واقع الغرب غير الناضج، أو الناضجة ظروفه بما يكفي لتبني طروحاته الثورية التي كانت بمثابة الخبز اليومي عند الثوريين، قبل ماركس، من جهة، وطرح ماركسي آخر، حاكى هو نفسه احتياجات الأطراف في الشرق مثلاً، لثورة قد تلبي حاجة الانتقال السريع الجذري من مستوى ما قبل الثورة الفرنسية، إلى مستوى عصري قادر على أن يواكب تقدمية الغرب، من جهة ثانية.

إنّ ما نعرضه هنا، هو رأي مفتوح على ما قد يذهب به نقاش الآخرين لنا من إضافات، لا تتعارض مع ما ذهب إليه سمير أمين في طرحه لنظرية الأيديولوجيا الخراجية بين المراكز والأطراف، التي سبق وذكرناها في سياق التعليق على أسباب تطور الشرق القديم وتخلفه الحديث، والعكس؛ ولا يتعارض مع فرضية د. هشام جعيّط القائل في سياق تعليقه على دور البرجوازية الأوروبية الناهضة «فان ماركس يواجهها بالبروليتاريا التي يُسْنَدُ إليها المهمة التي كانت البرجوازية في طريق تحقيقها، ورؤية ماركس تصبح أملاً معكوساً، ليس مدهشاً إذن، أن يُعاد أخذها حيث لا وجود للبرجوازية الصلبة، كيسوع بشّر ماركس بالمملكة الوشيكة لشعبه. ومثل المسيحية، نمت الماركسية في الأقسام البعيدة عن مكان ولادتها»[1].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى مسألة في غاية الأهمية، تتعلق بنمو الماركسية، إذ لسنا ممّن يعتقد، أنّ الماركسية نمت في الأطراف النائية عن المركز، حتى وإن كان الدليل مأخوذاً بتجربة بناء الاشتراكية في روسيا والصين، والجدير ذكره، أنّ «لينين وماوتسي تونغ» استعانا بوجه من وجوه الأيدولوجيا الماركسية، فاستدْعَيَا جانباً، وأقْصَيَا منها الجانب الآخر الذي يزعزع «اللينينية وماوية» الثورتين؛ أما نمو الماركسية الجدي، كفلسفة، فقد تمّ في موطنها ومكان ولادتها في أوروبا الغربية، وهناك تلقت ما تستحقه، عندما جرى نقاشها كفلسفة، لا كدين، فيها أماكن ضعف ومكامن قوة، تعتريها إخفاقات ونجاحات، وأيضاً تمّ التعامل معها كمنظومة فكرية، لا كأيديولوجيا مقدسة فوق النقاش، كما هو حالها عند معتنقي اشتراكية الثورتين.

فالماركسية قد شكلت في الغرب منعطفاً تاريخياً، عندما أسهمت بفكرها في أن تتعرف أوروبا على نفسها من خلال نقد ماركس لنمط الإنتاج الرأسمالي، وقلّما نجد

---

(1) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 120.

فيلسوفاً معاصراً لم ينهل جزئية، ولو صغيرة، من خزان جدلها المادي، أو «لمعة» فلسفية هيأت السبيل لوجودية سارتر، وبنيوية ألتوسير، أركيولوجيا فوكو، وغراماتولوجيا ديريدا على سبيل المثال لا الحصر، فبنقد فوكو لها ولنزعتها الإنسانية، ودفاع ألتوسير عن الوجه الثوري ـ الجدلي فيها، نمت الماركسية في الغرب، وشاخت في الشرق بعدما تحجمت مقولاتها في إطلاقات ثوروية أحزابها الاشتراكية، ولعلّ الفارق هنا، يعود إلى اختلاف طبيعة التراث الغربي الذي كسر حلقة تجوهره في إطلاقات دينية، ما زالت في الشرق نمطاً للتفكير حتى في الاستمارات والمدوَّنات التاريخية، فالشرق تعامل مع الماركسية من خلال آلية تفكر ديني، فأمست ديناً حقاً عند معتنقيها، أما الغرب فقرأها بذهن مدني كمدونة تاريخية لها ظروفها، مثلما فيها أخطاء، تؤكد الطبيعة البشرية الناقصة لصاحبها.

هكذا إذاً، تمثل عالمنا العربي الإسلامي بفهم ماركسي مغاير لفهم الفرنسيين والألمان لها. وهنا بيت القصيد، لأن حنفي ما برح يوجه سهام النقد إلى الغرب، لكونه تخلى عن ماهوية أفكاره المتعينة عنده حديثاً بالنقد والنقد المضاد، لنجد أنّ الاختلاف بين نمطَي التفكر في المركز والأطراف، يعود سببه، برأينا، إلى أنّ الغرب أقحم ماهويته التراثية في تاريخ ما زلنا خارجه، لأننا لم نتجرأ على إدخال تراثنا القديم في سياق تاريخي، من شأنه أن يصوِّب طريقة تمثلنا بالأفكار الفلسفية الغربية على أساس تاريخي، فإذا ما أخضعنا تراثنا لمثل هكذا نقاش وحوار، غدت ماركسيتنا خياراً احتمالياً، لا عقيدة حتمية للحلّ، كما يمكن أن تصير فلسفة، ننظر إلى ما فيها من جدل يدحض اكتمال الحقيقة، ولا نتمسك فقط بوعد تبشيرها الطوباوي، حتى إنّ الكانطية على حدِّ تعبير حنفي، «ظهرت ايضاً خارج المراكز في الأطراف، وخارج الوعي الأوروبي المركزي بل في امتداداته في أميركا اللاتينية... تعبيراً عن المثالية المتضمنة في الدين الذي يمثل جوهر الوعي في الأطراف»[1].

هل الاعتراف بالأزمة أنقذ الأوروبيين من المأزق؟

إنّ الحلقة المفقودة عندنا، تتمثَّل في طريقة تمثُّلنا بالمعارف الدخيلة على وعينا المتمسك بنمط من التفكّر لا يجعل من هذه المعارف سوى حجة، إما لتوكيد وعينا «اللاتاريخي»، وإما لدحض وعيهم «التاريخي». علماً أننا بأمسِّ الحاجة إلى ما يزيل صدأ التراث «اللاتاريخي» عن آلية تفكُّرنا بمعارفنا أولاً، حتى نستطيع الانتفاع من معارف الآخر.

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص232 ـ 233.

إنّ نقد الغرب لنفسه، يجب أن لا يشعرنا بطمأنينة تجاه حالنا، أو تجاه سكون واستكانة الشرق ونأيه بنفسه، عن نفسه، فهذا يجب أن لا يبقينا بمنأى عمّا يجري، وكأننا نعيش على كوكب آخر. بهذا المعنى، لا يصح تتبع «البانوراما» الفلسفية للقرن العشرين، بذهنية حنفي إياها التي عنونت فصلها الخامس (تكوين الوعي الأوروبي ـ نهاية البداية)، كما لو أنّ نقدهم لفلسفتهم هو تقهقرٌ حضاريٌ، ولا يصحّ اعتبار ما قاموا به من تعرية لأوهامهم بحقيقة تمثلت بمعارف مرحلة تاريخية، تراجعاً فكرياً نحو بدائية المنطلقات في الوعي الأوروبي، إذ يجب أن ننظر إلى هذه التحولات الفكرية في الغرب، من زاوية أخرى، لنرى الوعي الأوروبي يتجدد بخلاصة تجاربه التاريخية التي انتهت إلى الاعتقاد، بضرورة التخلص من المشاريع الكلية التي كانت محكومة بهمّ البحث عن الحقيقة المطلقة في ما وراء الإنسان والطبيعة، ومن ثم في عقل الإنسان وفي ظواهر الطبيعة. لقد آمن الوعي الأوروبي بضرورة التخلي عن القناعات بقدرة البشر على الوصول إلى ما لا يمكن الوصول إليه من حلول مطلقة، أكان في مثالية هذا، أو مادية ذاك، أكان في تبشير الرسالات السماوية بجنّة الله في السماء، أم في دعوة الفلسفات الثورية إلى بناء جنة الإنسان على الأرض، إذ لا خلاص من اعوجاج معرفتنا. «بالما يجب» بناؤه في المجتمع، ولا راحة من تناهي عقلنا المحدود عن فهم اللامتناهي على مستوى الوعي، ذلك أن فلسفة القرن العشرين لم تجنّب الاتجاهين المثالي والتجريبي (فكّي التمساح) مبضع نقدها لهما، نتيجة لما آل إليه إخفاق وعود المشاريع الفلسفية الكبرى، بخلاص لم يتمّ، واكتمال لن يتحقق.

لقد تصالح الوعي الأوروبي مع عجزه، بعدما طلّق أوهامه القديمة، وانفصل عن مجريات البحث عن الحقيقة المطلقة؛ ليجد في البحث عن جزئيات الأمور منفعةً تريحه من قلق وألم مصالحته مع نسبية معرفته بالحقائق غير المطلقة.

هكذا تدشنت مساحة جديدة في الوعي الأوروبي، بعدما افُتضح خطاب الحقيقة، وبموازاة ذلك، اكتشف مجالٌ آخر في ميدان العلوم التطبيقية التي اخترقت بسهامها الفكر التأملي في الفلسفة، وهنا يقول حنفي: «أصبحت التجربة الحية أو المنفعة العلمية هو الطريق الثالث الذي يبحث عنه الوعي الأوروبي في بداية نهايته»[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المنفعة، كخيار، كانت واجباً حتمياً في سياق تجاوزات الوعي الأوروبي لنفسه؛

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص316 .

فأصبحت المنفعة تشكّل ملاذاً ضرورياً للتخفيف من عبء معايشة الإنسان لحطامه. لعلّ هذا يسهم في تزويد الفكر بجرعات استمراره في البحث عمّا كان يبحث عنه في أماكن، تكشف خطأها، بعدما استُنفِدَ التنقيب عن هشاشة السرّ الذي حثنا هو على التفتيش عنه.

إنّ صدمة الوعي الأوروبي بالمشاريع الكلية، وخيبة أمله من الوعود، دفعاه إلى تعليق الحكم على ما كان يحكم عليه، لينخرط بعدها في ما كان يعتبره تحصيلاً حاصلاً، أو بداهة، إبان سعيه وراء ميتافيزيقيا، تبين أنها بمثابة إلهاء تاريخي عمّا كان يجب الانشغال فيه من حقائق موجودة أمامنا ـ فينا، بالبساطة إياها التي أبعدتنا عنها، «لذا فالإنسان المندمج كلية في وسطه يوفر على ذاته الكوجيتو، أي مشقة التفكير. . .، وفي الفلسفة هناك سير نحو هذا التوفير، فلقد احتاج ديكارت إلى «الضمانة الإلّهية» ليتأكد من صحة ما يرى، وجاء هوسرل ليوفر في الفينومينولوجيا هذه الضمانة، ثم جاء البنيويون واتباعهم فوفروا الذاتية»[1].

إنّ بحث الوعي الأوروبي عمّا يخرجه من مأزق تأزمه، يدفعه دوماً إلى إيجاد بدائل تنتمي إلى مجريات معرفته المتغيرة والمتقلبة من محور لآخر.

على هذا، لا يمكن اعتبار التجربة الحية، والمنفعة العملية، خارج سياق الفكر الغربي المتقطع والمتذرر على مراحل، يربط في ما بينها خيط واضح بانتصار العقل على اللاعقل عند ديكارت، وصولاً إلى غلبة النسق البنيوي على العقل عند الفلاسفة المحدثين، إذ لا يمكن فهم تاريخ الحضارة الغربية، إلّا من خلال ما وصلت إليه التكنولوجيا المعاصرة مثلاً، لأنها «هي نقطة الوصول، نقطة الذروة في الحضارة الغربية، إنّ التكنوقراطية لها ذاكرة وذاكرتها هي تاريخ الحضارة الغربية وجوهرها»[2].

وبغض النظر عما إذا كانت التكنولوجيا هي أيديولوجيا للمنفعة أم لا، إذا ما غضضنا الطرف عن كيفية توظيف اكتشافات العلوم هذه، نجد أنّ الغرب لم يستكن في حربه الدائرة رحاها ضد نزعات استلابه بجديد اكتشافاته، على الصعد كافة، فما إنْ يتوصل إلى نتيجة، حتى يولد نقيضها، هكذا بدت مثلاً الفلسفة النيتشوية واحدة من أضداد الوعي المكتمل، إنها فلسفة نقيضة لما أتى به الوعي الأوروبي، ضمن سياق تطوره الطويل، فإعلان «موت الله» ليس سوى ردٌ على الهيمنة التاريخية للإلّه، وتدمير النزعة الإنسانية ليست سوى إعلان عن خواء الذات الإنسانية العارفة أو العالمة تلك المتحكمة بأمورنا.

---

(1) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص 81.

(2) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المصدر نفسه، ص 81.

بهذا المعنى، لا يمكن الارتكان إلى ما صرّح به الفلاسفة من تدمير للنزعة ـ البنية تلك، أو المفهوم ذاك، باعتباره نهاية المطاف، كما فعل حنفي عندما اعتمد على تحليل هوسرل «الظواهراتي» لصيرورة الوعي الأوروبي، بقوله: «فالظاهريات عند هوسرل نهاية تكوين الوعي الأوروبي. . .، الظاهريات إذن أكثر من فلسفة فيلسوف بعينه بل هي الوعي الأوروبي نفسه، عندما يعلن عن نهاية البداية عند ديكارت وبداية النهاية في الوجودية العدمية والفلسفة التفكيكية»[1].

لقد غاب عن حنفي هنا، أنّ إعلان هوسرل هذا، جاء نتيجة لإخفاق وعود العقل ببناء واقعٍ مثالي خالٍ من المشاكل والتناقضات الحياتية، ولربما كان السبب، نتيجة تأزم هوسرل نفسه أمام نهاية المشهد العقلاني الذي أتاح للفلسفة، منذ ديكارت. . .، اقتحام لجج معرفة جديدة، ارتدّت على أعقابها، إعلاناً بفشل العقل في الوصول إلى مراده، وقد تمرّس الغرب في الإعلان عن مثل هكذا نهايات وما زال[2]، بعد كل إشباع تجربة فتحٍ فكريٍّ جديد.

إنّ خوف هوسرل وقلقه من اجتياح البربرية لأوروبا، يُعدّ من أكثر التعبيرات سخطاً على ما سببته النزعات العرقية ـ الفئوية والعصبية، من خطرٍ أحاق بأوروبا، بعدما تخلت عن العقلانية المحصنة والحصينة من اندلاع الحرب العالمية الثانية، إذ يربط هوسرل بين انغماس الوعي بالنفعية وانجرافه بقوة الشك، مع ما تجسد في السياسة من ظهور لتيارات سياسية مدمّرة لأوروبا (كالنازية والفاشية)، وهذا ما ساقها إلى حرب عدمية لا طائل منها، ولا جدوى.

وهنا، ثمة مبالغة، برزت في تحميل العلوم الإنسانية ما لا تقدر على أن تتحمله من نزعات، نجمت برأينا عن عوامل عديدة ومعقدة، لا تقتصر على سبب واحد بعينه، وإن كان ثمة من مسؤولية تتحملها العلوم الإنسانية، فهي تكمن في إعلانها عن أزمة المشاريع الكلية أو الحلول المكتملة، ما قد تسبَّب بالردّ عليها، تحلقاً وتعصباً ـ ارتداداً حول شمولية المشاريع الكلية التي تجسدت في ذروة أحزابها النازية والفاشية الخ. . .، أما القول «إنّ أزمة العلوم الإنسانية. . . تعبّر عن أزمة الإنسانية الأوروبية أو أزمة

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 349 .

(2) إشارة إلى إعلان فوكوياما الشهير عن نهاية التاريخ والإنسان الأخير، عشية سقوط المنظومة الاشتراكية، من خلال بيان سياسي تمظهر بأطروحة فكرية ـ فلسفية، أراد من خلالها التبشير بانتصار الحق، في ليبرالية ـ ديمقراطية النظام العالمي الجديد.

الوجدان الأوروبي الذي فقد الحياة. ويعبِّر هوسرل عن هذه الأزمة بعديد من الألفاظ، فقدان، خسارة، قلب، انهيار، سقوط، فصم، خلط، استبدال»[1].

إنّ هذا، يدعونا إلى التعجب، إذا ما تشبثت القناعات بثوابت عقلانية، تمّ اختبارها، بعدما كانت فلسفة الأنوار تحتل الوعي الثوري آنذاك، فأنتجت واقعاً تقدمياً قياساً إلى زمن لم يعد مجدياً ولا نافعاً، أمام اكتشافات جديد الوعي المعاصر لهشاشة العظمة التي كانت مزعومة في الذات الإنسانية، ولخواء وعود الخلاص الكلّي في أنظمة اجتماعية مكتملة، وبحسب فوكو «لقد اقترن «ميلاد» الإنسان بنشأة العلوم الإنسانية، ولكن التطور الكبير الذي عرفته طليعة تلك العلوم المتمثلة في اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا، وبصفة خاصة، بعد أن تبنت المنهج البنيوي وطبقته، أدى إلى أن أصبحت فكرة الإنسان ذاتها غير مجدية»[2].

إنّ احتجاج هوسرل العقلاني ـ الروحاني، لم يَحُلْ دون استكمال نقد العقلانية بطريقة أكثر تجذُّراً مما سبق، فلم تنفع دعواته للعودة إلى التمسك بالعقلانية، دون ظهور أكثر الفلاسفة نقداً للعقلانية مثل هيدغر ـ فوكو ـ ديريدا وغيرهم، كما لن تثمر نداءاته إلى تحييد «الأنا المحض» وترفيع العقل إلى مستوى متعالٍ عن مستنقع العلوم الوضعية ـ العملانية، وكلّ هذه النداءات والدعوات لم تَحُلْ دون تورط الأنا في وحل التذرر والتبعثر على متناقضات الواقع، ولم تستطع أن تأمن من شر انغماس العقل في لجج التفكير باللامفكر فيه، ذلك «أنّ وضع هوسرل اللائمة في الأزمة التي تعصف في العلوم الأوروبية على العقلانية المنغمسة في العملي وفي المدارس الطبيعية والوضعية والموضوعية وتأكيده بأن العقل براء من هذه العاصفة، قولٌ يستدعي بعض الدهشة. . . ، بعد أن تغير الحال منذ أن لم يعد العمل رمز استعباد الإنسان بل أصبح طريق خلاصه»[3]، وما يدعو للدهشة أكثر هنا، هو تلطي حنفي وراء نقد هوسرل لأوروبا، استنجاداً بشاهد من شواهد الغرب على نفسه، فاستدعاه بطريقة تُظْهِرُ رغبة حنفي في أن تكون أزمة الغرب واقعاً حقيقياً، بعدما تنكر هذا الأخير للقيم تلك التي يتمسك بها عقل شرقه الماهوي والثابت، بما لا يدعو إلى الشك بقدرته على مواجهة أزماته، كتلك التي يمرّ بها الوعي الأوروبي المعاصر.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 367.

(2) الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق، ص 172.

(3) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص 120.

الهدف من تحويرات حنفي للفلسفة الأوروبية

بمنأى عن العقل، راح الوعي الأوروبي يلملم شتات تشذره من حطام ارتطامه بواقع مغاير لما كان يتعقلنه التفلسف الديكارتي، ليتأسس بذلك، معنى جديد، لفلسفة أضحت مهمومة بتعرية حقائقنا من معانٍ، كانت قد تلبست الذات الإنسانية طوال فترة بحثها عن حقيقة الوجود؛ لقد خلصت الفلسفة المعاصرة (ما بعد الحداثة) إلى أنّ المغايرة أو الاختلاف، هو المعنى الدائم في وجودٍ ليس ثابتاً في معانٍ نهائية، ولا هو بالوضوح إياه الذي يمكننا من توصيفه عبر تمثيله بمقولات لغوية، فيها من المغايرة ما يكفي كي لا ننسب ما نقوله إلى «الأنا»، إنما إلى ما تخفيه «الذات» من بنى قائمة في اللاشعور ذاك المنطوق عبر أنساق لغوية تعبّر عن نفسها أكثر ممّا تعبّر عمّا نريد قوله.

بهذا المعنى، لقد تمّ استنطاق «الأنا أفكر» بعقلٍ، كشفت مقولاته عن أحجية إقصائنا عن المكان الذي يتيح لنا فهم تناهي وجودنا الناقص أبداً، إزاء اللاتناهي في وجود متغير على الدوام، على هذا النحو، وجهت البنيوية ضربة قاصمة إلى عقلٍ كان قد احتل مساحة الفكر الشمولي، منذ أن علّق الوعي الأوروبي آماله على «الكوجيتو»، باعتباره خشبة الخلاص من عذابات القلق والأرق الوجوديَّيْن، وبكونه ملاذاً أخيراً، بعدما ضاقت السبل وقلّت الحيلة وانسدَّ أفق الوجود تجاه رحابة الموجود. وهذا كله جاء بعدما كانت فلسفة نيتشة قد جمهرت حشداً لا بأس به من حاملي مطارق الهدم، وذلك لاستكمال ما بدأه هذا الفيلسوف من تقويضٍ لعمارة العقل التي كانت شامخة نحو سماء الحقيقة.

وهنا، لا يسعنا سوى الترحّم على ما لم يروِ غليل الوعي الأوروبي، في يقظته لتقويض ما يعتبره حنفي نذير خطر بمؤدى سيرورة وصيرورة الوعي الأوروبي إلى تهديم مرتكزات العقل «بداية النهاية»، ولعلّ تدمير ما بناه الفلاسفة القدماء من قيم أخلاقية ومفاهيم فلسفية، صبّ في ما يبغي الوعي الأوروبي من ورائه، تحرير البشر من علائق أنسجة الفهم التاريخي الضاغط على ما يجب التخلص منه، للعودة الأبدية إلى براءة صيرورة الأصل، تماماً مثلما وجد نيتشه أنّ «الحياة تتمثّل قبل كل شيء في العودة الأبدية، أي أنّ الحياة تعود باستمرار وعلى فترات متقاربة ومتباعدة بالصورة ذاتها والأشكال نفسها. الحياة عودة مستمرة، وتجدد لصور قديمة، وهذا التكرار يحدث عشرات المرات بل مئات المرات، وهو يحدث بفرح ولا مبالاة، وهذا ما يسمّيه نيتشه براءة الصيرورة»[1].

---

(1) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

وهذا ما حدا بحنفي إلى تفسير العودة إلى براءة الصيرورة تلك التي تتظلل تحت أجنحتها مذاهب فلسفية جديدة، كالوجودية ـ التفكيكية، الخ. . . ؛ على أنها تراجعٌ نحو بربرية، لا رجاء منها سوى الشك ـ الخوف والقهر، بينما كانت تمثل فلسفة التنوير، برأيه، مضادّاتٍ حيوية للحالة المرضية التي أصابت الوعي الأوروبي، عندما تخلى عن جهود عقله البنّاء، فتخلى عن علّة انتقال الإنسان إلى ما جعله محوراً مطلقاً للمعارف، هكذا اعتبر حنفي، أنّ «الوعي الأوروبي مغامرة ومأساة الحياة والموت، يقطع أنفه بنفسه، ويهدم ما بناه بيديه. الغرب، منذ اليونان، أسطوريّ وليس تنويرياً، صادى لا يعرف التضحية، يهودي، وليس مسيحياً. ثقافته الصناعة، ويقوم على خداع الجماهير من خلال الإعلام، أخلاقه الإنتاج والتوزيع. وهكذا انقلب التنوير الأول إلى بربرية»[1].

وببساطة، ومن منطلق معياري صرف، يختزل حنفي حضارة الغرب الراهنة، عبر مجموعة من التوصيفات والاتهامات الرامية إلى نقد حال الأوروبيين المنساقين وراء شهوات غرائزهم، بعدما استبدت بهم المادة، واستلبهم إنتاج صناعي لا طائل منه.

والملاحظ هنا، أنّ حنفي لم يُبدِ رأياً واضحاً حول ما إذا كان قول فلاسفة الريبة، (ماركس ـ نيتشه ـ فرويد) صحيحاً، أم لا، كما أنه لم يُظهرْ حماساً لهذا الفيلسوف دون ذاك، في عرضه «البانوراما» فلسفية متوترة في انشطارها بين قوة منطق فلاسفة الهدم من جهة، وضُعف القناعة بمعيارية إسلامه المنقسم بين نقد سلبي مفروض منه، من جهة، وتأثير إيجابيّ مفروض عليه، من جهة ثانية؛ حيث برز هذا، بوضوح رأيه بالفلسفة الوجودية «لما كانت تعبّر عن أزمة الوعي الأوروبي فقد تجاوزت حدود القوميات. . . ، وكنا قد رفضنا من قبل تصنيف الوجودية إلى مؤمنة وملحدة. . . وكيف يكون الوجودي مؤمناً وهو يتعاون مع الاستعمار مثل ياسبرز ومارسيل؟ وكيف يكون ملحداً وهو يدافع عن قضايا التحرير وشعوب العالم الثالث مثل سارتر وميرلوبنتي وكامو»[2]؛ لقد أعاد حنفي خلط الأوراق هنا، مرّة ثانية، فإذا كان الالتزام الديني ليس معياراً للإيمان، فمن أي منطلق يقوم بنقد الوعي الأوروبي الراهن؟ وبماذا تتقيَّم أزمة الوعي الأوروبي؟

يبدو أنّ تأرجح معياره بين حدّي الدين والعقل، فيه غموض، حتى وإن بدا إيمانه الديني قائماً على عقل ترجّحت فيه سبل الالتزام بما أمر الله به من تشريع رباني، لا يتعارض مع الأحكام التي أمر بها عقل الإنسان في أمور، كان قد سكت عنها الدين،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص 398.
(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 270.

فلم يبتّ بها صراحة، فاقتضى التأويل بالاجتهاد، انطلاقاً من غاية ما رمى إليه المشترع الأول الذي حرّم أشياء وحلّل أشياء أخرى، لاعتبارات واضحة، إنْ لجهة ضبط السلوك وحفظ القيم، أو لجهة الرحمة والتسامح الموجودَيْن بمحتوى تمييز العقل بين الخطأ والصحيح، الحسن والقبيح، النافع والضار، الخير والشر... الخ.

إنّ تعليقات حنفي الخجولة على مواقف الفلسفة الأوروبية، كانت قد جاءت بمجملها على لسان فلاسفة أوروبيين انتقدوا «هم» أنفسهم ورفضوا عيّ حضارتهم، ليعيدوا النظر بما أستأنس به حنفي للردّ على الاستشراق، عبر استغرابٍ عمل على تأريخ تناقضات الوعي الأوروبي، ليتدعم بحجة فئة ناقدة، بغية دحض حجج الفئة المنقودة، والمفارقة تظهر هنا بعدم فصله الناقد عن المنقود، في خلاصة توحيده الوعي الأوروبي بشعور تاريخي واحد، لم يتجانس في التكوين مع وعيه القومي المختلف أبداً.

لقد حدت به هذه المسألة، إلى تكثيف عرضه للفلسفة الأوروبية، وإلى حشر الفلاسفة الأوروبيين، رغم اختلاف آرائهم وتناقض مواقفهم، اصطفوا عنده تحت مظلة الشعور الأوروبي الواحد، حتى إنّ المتتبِّع للمعروض في صفحات كتابه، قد ينسى للوهلة الأولى، أنّ ما يقرأه هو ردّ في الاستغراب، وليس قاموساً موسوعياً للفلسفة والفلاسفة الأوروبيين، أمام هذا الوارد في كتاب تقمّشت فيه مفاهيم ومقولات، تناسى فيها هو أيضاً سياقها الموجود على صيرورة خط، أنتج فيه هذا من ذاك، فالوجودية مثلاً، هي من بنات تفكرنا العقلي، حتى إنّ «بعض النقاد لاحظ أنّ من مفارقات العصر الحديث على مستوى الفكر والفلسفة، أنه بقدر ما ينمو الإهتمام بالعقل ويتزايد، بقدر ما تزدهر النزعة العدمية»[1]؛ أو قل، لم ينسَ هو في إعادة تكراره أكثر من مرّة، أنّ مشكلة الوعي الأوروبي هي من زئبقية مصادره غير الثابتة، لأنها غير متحصِّنة بكوابح ماهوية.

إنّ الضمانة الإلّهية المفقودة من جرّاء «التضمن الكاذب»، كانت خير معين له، فيما لو كان التضمن الأوروبي للدين صادقاً، ولربما كان تضمنهم الأقرب إلى اليهودية منه إلى المسيحية، هو بيت القصيد عند حنفي، الذي ربط نهضة اليسار الجديد بنشأة الحركة الصهيونية، بكونهما وجهين لعملة المبالغة بنقد العقل، والمغالاة في التطرُّف والانقلاب على الدين المسيحي والإسلامي، هكذا نسب حنفي أفكار «هابرماس» الثورية في السياسة، إلى ما تُرجم في «محاولته بمناسبة إنشاء جامعة النقب بجوار «سيد بوكر» لاستثمار الصحراء، بناء على اقتراح بن غوريون مما قد يلقي بعض الأضواء على مدى ارتباط اليسار الجديد بالحركة الصهيونية»[2].

---

(1) الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق، ص 180.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 402.

إنّ توثيق الصلة بين اليسار الجديد والحركة الصهيونية، يوضح الغرض من محاكمته الفلسفة المعاصرة، انطلاقاً من معيار سياسي هذه المرّة؛ وكأنّ الحركة الصهيونية قد خرجت للتوّ، ولم يكن لها امتداد تاريخي منذ كمون الديانة اليهودية في دعوات الديانتين المسيحية والإسلامية؛ حتى إنّ ربط المنتوج الثقافي بالموقف السياسي، يطرح أكثر من علامة استفهام، حول ما إذا كانت النيتشوية هي حقاً مسؤولة عن نشأة النزعات العنصرية العصبوية (كالنازية مثلاً) في الغرب، علماً أنّ سيمياء الفكر، قد تنطوي على تأويلات متناقضة بين من وجد في مقولة «إرادة القوة» زاداً فكرياً، أعانه على بناء حركة سياسية متشددة (هتلر)، وبين من ألهمه مفهوم «الصيرورة الأبدية» للثورة على القوائم الأخلاقية السياسية الاجتماعية السائدة: هايدغر ـ فوكو وديريدا، . . . الخ، ؛ حتى إنّ هيغل نفسه لم ينجُ من تأويل فلسفته على نحوٍ، جعل من جدله ينغلق على نهايات تاريخية، كتلك التي ترجمها «كوجييف»، ومن بعده «فوكوياما» في ليبرالية وديمقراطية الأنظمة الحالية في الغرب، تماماً مثلما اعتُمِدَت فلسفة ماركس أداة لبناء أحزاب وأنظمة توتاليتارية، لا تتفق مع الوجه الآخر لجدلها المنفتح على ثورة اشتراكية دائمة.

إنّ هذه القضية بحاجة إلى تدقيق، وهي ليست من اختصاص بحثنا هذا، إذ لا يكفي القول بارتباط اليسار الجديد بالحركة الصهيونية، فقط لأن هابرماس سعى إلى إنشاء جامعة في النقب العربي المحتل، حتى تمسي هذه الصلة مؤشراً على موقفٍ فلسفيّ، لا سيما وإنّ هذه القضية كانت قد أثيرت حول هايدغر وعلاقته المباشرة بالنظام النازي، فمع كل ما كُتب حول هذا الأمر، أكان مناصراً، أم مناهضاً، لم تُقرأ فلسفته الوجودية على أنها مُنْتَجٌ نازي، وأيضاً لم تُنسب آراؤه إلى ما حصل في الحرب العالمية الثانية، ذلك أنّ تعاطف بعض الفلاسفة مع نظام ـ حزب، أو قضية، يجب ألّا يُسْقِطَ من الحسبان مناهضة أو معارضة فلاسفة كثر للقضية ـ الحزب والنظام نفسه، أضف إلى ذلك أنّه علينا التمييز بين الموقف السياسي والموقف غير السياسي في الطرح الفلسفي الواحد، علينا النظر بعين بنيوية كما فعل ألتوسير[1] مع ماركس للتفريق أو الفصل بين ماركس الناضج هنا، وماركس المتهور هناك، في الاستمارة الماركسية نفسها.

ذلك أنّ فكر كل فيلسوف يتكون بذاته، ومن مكتسبات تحصيله النظري، وأيضاً من مؤثرات محيطه السياسي ـ الاقتصادي والاجتماعي، وهذا ما يجعله إنساناً فريداً في إبداعه، هنا، وإنساناً عامياً في «اندماجه» أو «تورُّطاته»، هناك، وهذا من شأنه أن يؤكد إنسانية وعي الفيلسوف المتناهي والمحدود بحدود معرفته التاريخية.

---

(1) إنّ جوهر أطروحة ألتوسير حول الماركسية تقوم على مبدأ الفصل البنيوي بين الموقف الفلسفي لماركس عن موقفه الأيديولوجي، وذلك لتمييز نزعته الإنسانية عن نزعته البنيوية.

ثمة مثابرة وإصرار عند حنفي للتنقيب عمّا يؤكد افتراضه المعياري المتمثّل بيهودية الوعي الأوروبي المعاصر، إذ ذاك، تغدو تحليلية فوكو، وتفكيكية ديريدا، على ما يوغلان فيه تعميقاً لهوّة الاختلاف المحفورة بمعول «جينالوجيا نيتشه»، هو بمثابة تكريس لإخفاق العقل المعياري، وهزيمة لمبدأ الهوية، كما يبدو سؤال حنفي هذا، هل الخلاف هو في «المعنى الجديد للسقوط والفصام والرتق كما هو معروف في العقائد المسيحية التي شكلت بنية الوعي الأوروبي وتكوينه على عكس الحضارة الإسلامية التي تعطي الأولوية للهوية على الاختلاف؟... هل هو تحول للخطاب اليهودي القديم، الخلاف مع باقي الشعوب، والتغاير مع باقي البشر»[1]؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة، مُضْمَرةٌ في الأسئلة نفسها، إنها منضوية في طريقة صياغة السؤال الذي يرشدنا إلى إجابة واضحة بمدلول ترجيحه جواباً لا يتطلب الإجابة المباشرة، فالغرب يتداعى ويسقط إلى الحضيض الملوث بالتشاؤم والشك، في حين يصمد وعينا في ماهيات الضمانة الإلّهية، هكذا برأيه، يبدو «الوعي الأوروبي الآن كما كانت الحضارة الإسلامية في فترتها الثانية، عصر الشروحات والملخصات... [إنه] يمرّ الآن بفترة العصر المملوكي التركي، يوجد من عدم، ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، في حين يبشّر «التراث والتجديد» بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف»[2].

لا معنى للتبشير إذاً، في هذا الوعد المتمظهر كتوقع مستقبلي عند حنفي الذي يرثي حال الغرب، أمام ازدهار الأطراف الواعدة بمستقبل باهر، هذا إنْ وظّفت إمكاناتها التراثية الموجودة كاحتياط استراتيجي يجب أن لا يُترك عرضة لإهمال، طال أمده، فغدا اليوم أكثر إلحاحاً، بعدما تورط الغرب بمأزق عدميته، تشاؤمه، وشكه بنفسه.

لكن العكس هو الصحيح، فإذا ما دامت السيطرة لفكر حنفي الواعد بواقع لا يمكن تحقيقه، وإذا لم ننظر إلى ما وصلت إليه حضارة الغرب، بعين لا ترثي حال اصطدامهم بأزمة هي جزء من تاريخ فكرهم، ولا تحتفي بتسامي وعينا، في ماهياتٍ نائيةٍ عن أزمات الواقع، وإذا لم نثمّر تجربتهم الفكرية باستدراك ضرورات إقحام وعينا في مغامرة البحث الدائم، سيبقى تبشير حنفي تبشيراً سلبياً، يهدّئ الخواطر، ويقي النفوس عناء التورط بأزمات، هي جزء من وجودنا ووجودهم، من وُجِد...، ومن سيوجد... خصوصاً إنّ تاريخ «الفكر الغربي قام على مبدأ وضع كل حقيقة توصل إليها موضع

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 433.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 434.

التساؤل ليشقَّ الطريق أمام كل جديد»[1] مُحتمل، وذلك إفساحاً بالمجال أمام ارتحاله في مغامرات جديدة، لاكتشافٍ، يسبقه دوماً مأزق انسداد، قد يبشر باختراق وولادة فلسفة جديدة.

إنّ المفارقة تكمن في ما يدّعيه حنفي من أنّ الفلسفة الغربية تعبّر عن مأزق، وصل مع ديريدا وفوكو إلى الذروة في هدمهما الأسس التاريخية للوعي الأوروبي، وبإسقاطهما الفكر الغربي من علياء مركزيته التي حجبت معرفته بنفسه، وبالآخر، إذ لم يجد في هدمهم تقويضاً لدعائم الاستشراق التقليدي المتمركز في عقل محوري، أسقطه فوكو وديريدا من علياء نظرته نحو شرقٍ يجب عليه أن يتسلح بالمناهج تلك، لينفض عن صورته غبار دونيته، أو بالأحرى، تفوقه القديم، وفعلاً، ففي كلا الشرق والغرب، بدأت تُسمَع أصوات ناقدة للاستشراق ذاك، وعلى منهج فوكو الغربي، اعتمد مثلاً إدوارد سعيد في تعرية الإنشاءات والتمثيلات الذهانية في الاستشراق التقليدي.

لعلّ إسقاط الفلسفة الغربية المعاصرة ودحضها لمبدأ التمركز الحضاري، أكان في الشرق، أم في الغرب، لم يستهوِ طموح حنفي الرامي إلى تأسيس مركزيته الحضارية، كبديل عن حضارة الغرب المتداعية برأيه إلى واقع، أصبحت معه برأينا أكثر فعالية، لكونها صوَّبت اعوجاج تكبرها على الآخر، حينما ساوت نفسها مع من كانت تُهمِّشه في السابق، وهذا ما قد يفرض تحدياً صعباً على مثقفي الأطراف، لتجنُّب علّة الانقلاب على تخلف شرقهم، تبجحاً انفعالياً بتقدمية تراث شرقهم، والابتعاد عن ارتجال توصيفات، لا تخدم القضية، كتلك المتمثلة بمعادلة (غرب مأزوم) ـ (شرق معافى)، (المأزق في الوعي الأوروبي التاريخي) ـ (الحل في الوعي الإسلامي الماهوي)، مثلما يجب ألّا يستأنس حنفي بأزمة أوروبية، قد تنفرج حتماً على ما يجعل من وعيه هو يتخلف عن مواكبة مستجدات الفكر وتطورات المعرفة.

ذلك أنّ ميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف يتطلب، بحثاً جريئاً عن تاريخ واقع الحال، إنّه تحدٍّ قائم منذ أن انطوى الشرق على نفسه، فانكمش على تراثٍ أحيط بجدران تبجيلاتنا المانعة لفعل الإقدام على نقدٍ، هو وحده الكفيل بإخراجنا من دوامة الانفعال ضدَّ الآخر، في الداخل والخارج على حدٍّ سواء.

بنية الحضارة الغربية إزاء ماهية الحضارة الإسلامية

إنّ توغل حنفي في البحث عمّا في بنية الوعي الأوروبي أوصله إلى نتيجة مفادها

---

(1) زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص 109.

أنّه «وعي خاص مثل كل وعي حضاري آخر، وليس له هذا العموم والشمول. . .، له ظروفه البيئية، الجغرافية والتاريخية والسكانية. . .، وكانت تجربة الوعي الأوروبي منذ البداية في عصر النهضة في القرن السادس عشر في القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر»[1].

وهنا، لم يفتضح هو سراً، عندما ساق ملاحظاته هذه حول حضارة، كتبوا فيها هم أنفسهم الرأي والرأي النقيض، كي تغدو كتابته ـ مغايرة للمكتوب فيها ـ عنها؛ لذا، من غير المفاجئ، أن يتخذ تفسيره لمصادر الوعي الأوروبي، منحىً اعتمد فيه على رأي أو موقف كان قد سبقه إليه الاستشراق التقليدي، لا الإستشراق غير التقليدي الناشئ على سنّة أنتروبولوجيا المناهج المعاصرة، لا سيما وإنّ رواج الاتجاه الأول في الاستشراق، كان قد شكل مسوغاً منهجياً لاستغراب غير مبَّرر، بخلاصة تقويضه، للإيجابي والسلبي، التقليدي وغير التقليدي، أي لكل ما أنتجته حضارة الغرب، لمجرّد أنّها حضارة غربية.

إنّ ما قام به حنفي لتفسير كيفية تشكل وعي الغرب، إزاء أصالة وعي الشرق، فيه انحياز واضح إلى ما يُظهر الخلاف، وكأنه اختلاف في النوع، لا في الظروف التاريخية لصيرورة حضارية آلت في الغرب إلى إجراء قطيعة معرفية، ما زال الشرق بحلٍّ منها، لتصبح عنده «أية محاولة لتأسيس نظرية في المعرفة كبداية للنهضة والتحرر والثورة انما هو تقليد للغرب. وشتّان ما بين الواقع العاري في الغرب، والواقع المغطَّى لدينا، إنّما نظرية المعرفة لدينا هو التأويل والتفسير، تأويل القديم من أجل إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر؛»[2] إذ لا غبار على ما يصفه حنفي في الواقع العاري عندهم والمُغطى عندنا، إنما المشكلة تكمن في ما يتوجب عمله للملاءمة بين غطاءات واقعنا، مع ما يرتجيه واقعنا من تفسيرات وتأويلات، عليها أن لا تعتمد كما هي بنظره على المصادر الأوروبية العارية، والمجرّدة أيضاً من أسباب الملاءمة والتكيُّف بين مناهج واقعهم العاري، ومتطلبات واقعنا المُغطى.

بهذا المعنى، يغدو ما أنتجه الغرب، صالحاً للغرب وحده، فلا مناهجه التاريخية التحليلية قادرة على تفسير أصالة الوعي الماهوي ـ الجوهري للشرق، ولا أمثولة ترقِّيه تنفع في الاقتداء بنهضة وتحرر أو ثورة، هي حكر على فكر الغرب، وعلى قاموس إجراءاته التاريخية. من هذه الزاوية، يتضح ما يعنيه حنفي في الوعي الخاص بالأوروبيين.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 436 ـ 438.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 439 .

فبالنسبة له، لا يوجد من معارف شاملة وعامة في الوعي البشري المنقسم بين حدّين، المصادر التاريخية للوعي الأوروبي من جهة، ومصادر وعيه الماهوي حتى قيام الساعة من جهة ثانية، فلا الفروقات يمكن تذليلها، ولا الاختلافات المتعددة يمكن تذويبها، أمام هذين الاتجاهين المتضادَّين من حيث بنيوية تشكُّل الاتجاه الأول، ونبوية الأصالة الجوهرية لتمركز الاتجاه الثاني.

مع أنّ ثمة تناقضاً واضحاً جداً في هذا الأمر، أي في مجمل تفسيرات حنفي، كتلك التي ينتقيها الفكر الإسلامي الأصولي من الغرب، ومن ثمَّ ينسبها إلى تراث دينه، فما من إيجابية في الغرب، إلّا وهي مكتنزة في تراثنا القديم، وقس على ذلك من شواهد ساقها كغيره على نحوٍ اعتبر فيه مثلاً، «أنّ ما أعلنه «لسنج» في القرن الثامن عشر بانتهاء عصر النبوة، وببلوغ الإنسانية ووصولها إلى مرحلة النضج دون حاجة إلى هداية أو إرشاد أو تدخل أو عون من الخارج أعلنه الإسلام قبله بألف عام. فالعقلانية الأوروبية امتداد لعقليتنا الإسلامية الاعتزالية الفلسفية الأولى»[1].

ولربما كان واقعه المُعطى بالنسبة له، بمثابة خزان يحوي كل المشتقات الحيوية في الفكر الغربي، ومن شدّة سخطه أو إعجابه (لا ندري) بالعقلانية الأوروبية، انتزعها (العقلانية) من سياقها التاريخي، وكأنها ليست نتيجة «للماسبق» من مصادر وثنية القدماء وتضمنهم الكاذب للدين المسيحي، حتى إنّ وعيهم المعاصر هذا لم يجده امتداداً طبيعياً للعقلانية الأوروبية، فأضحت العقلانية تلك، علامة فارقة في تاريخ الفكر الأوروبي، بكونها امتداداً لعقلانيتنا الإسلامية، إنه حال المؤمنين جميعاً، كما يقول أركون: «فالمؤمنون من كل الأديان يرفضون فكرة التطور والتاريخية ويعتبرون أنّ الأديان تحتوي على كل شيء»[2].

التحوُّل في الغرب: من عقل الحقيقة... إلى حقيقة العقل...

من المفارقات الغريبة أيضاً، هو التقاء اتجاهَي التفكير، وعي حنفي الماهوي، والوعي الأوروبي التاريخي، عند عقلانية كان من شأنها أن توضح، إذا ما اعتمد عليها، نقاط التشابه في صيرورة الحضارتين، لأنّه في الحالتين ثمة ظروف تاريخية، يتعلل منها

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 445.

(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص 9.

سبب تجمُّد عقلانيتنا منذ «اعتزالية» الإسلام، واستكمالها في الفكر الأوروبي الذي تجاوز ذاته أكثر من مرّة، ليجد نفسه أمام حقيقة عدم وجود حقائق مطلقة، وهذا ما دفعه إلى التطلع، بحثاً عن مناخٍ جديدة، أي عن حقائق نسبية وغير مكتملة، في واقع متغير متعدد على نحوٍ جعل من تقويمه، حلاً ناقصاً، أو قل، رتقاً لفتق، ليس هو إلّا تصويباً لاعوجاج مفتوح أبداً على احتمالات تحسين الواقع الآتي، قياساً إلى ظروفه السابقة، ذلك أنّ التفكر الأوروبي المعاصر لم يتخلَ بالمطلق عن نمط بحثه عن المشاريع الكلية الكبرى، أكان على المستوى النظري، أم التطبيقي، إلّا بعدما اختبر أحلامه المتمشرعة تجسماً في أنظمة شمولية، كانت مضارها أكثر منافعها، عندها استنفد الوعي الأوروبي قناعته بعقل، أنتج ما يخاله العقل حقيقة نهائية؛ أضف إلى ذلك أن تأثُر الوعي الأوروبي المعاصر بنسبية العلوم الوضعية، أطلقه من قمقم الحقيقة المطلقة، إلى رحابة الحقائق الجزئية التي انتهت بمشواره، انتقالاً من عقل الحقيقة، إلى حقيقة العقل.

وإذا كان من وصفٍ، يُمكن أن يُطلق على الوعي الأوروبي المعاصر، فهو انتهاؤه من الحكايات الفلسفية الكبرى، توجهاً نحو التجزئة والتشذر، التعدد والاختلاف، وكل الاشتقاقات التي لا تستكين إلى حقيقة محدَّدة، ولا تطمئن إلى نتيجة معينة، فكان من نتائج هذا التحول النوعي في مباحث الفلسفة الغربية، أن برزت نزعات انفعالية، الشك ضد اليقين، التشاؤم ضد التفاؤل، وكل ما يلازم أو يصاحب صدمات التحول من مرحلة إلى مرحلة جديدة.

صحيح هو، أنّ أوروبا اليوم تعيش حالة قلق من إدراكها حقيقة انعدام الحقائق النهائية في الوعي والواقع على حدٍ سواء، إذ «لم يعد هناك شيء ثابت يعرف على نحوٍ مطلق. ولم يعد هناك يقين دائم بشيء لا منهجاً ولا موضوعاً ولا غاية»[1]، لكنْ، ليس صحيحاً أنّ الوعي الأوروبي انتهى إلى «العدمية المطلقة»، عندما تصالح مع قناعته بعدم اكتمال معرفته بالوجود، وبعدما دفع ثمناً باهظاً (حربين عالميتين)، كانتا نتيجة خواء مرجعياته الفكرية الكبرى، فحصلتا، بعدما انتفت كوابح العدوان والتعدي أمام غائيته الاقتصادية الجديدة، (إنتاج ـ إستهلاك).

ومع ذلك، يجب ألّا يُحاكَم الوعي الأوروبي الجديد بنتائج مخلفاته السلبية فقط، ولعلّ ثمن الرفاه الناجم عن الاستهلاك كان «انتحاراً ـ قلقاً ـ شكاً ـ. . . الخ»، وهذا ما قد يحجب الكثير من الإيجابيات التي يترتب على وجودها ثمنٌ، لا بدّ من أن يدفعه كلّما انساق الإنسان وراء إلهاءات اندماجه في غائية جديدة، الاستهلاك هو واحد منها.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص448.

إنّ هذا ليس دفاعاً، ولا تبريراً، إنما هو إقرار بواقع الحال، عند من يعتبرهم حنفي مقلّدين للكثير من إيجابياتنا المنسية في التراث، بقوله: «فالصواب هو تصحيح لخطأ سابق، ثم يصبح هو ذاته خطأ بالنسبة لصواب لاحق. ما تمّ بناؤه بالأمس يُهدم اليوم، وما يُهدم اليوم يعاد بناؤه غداً، وكأنه لا إجماع للأمة على شيء، وكأن حديث الفرقة الناجية قد انتقل من وعينا إلى وعيهم»[1].

هذا الزعم، هو نقطة في بحر مقارناته بين ما «عندنا» وما «عندهم»، وبين أمور كثيرة أخذوها عنا، إذ قلّما نجد بين صفحات كتابه أمراً إيجابياً في الغرب، لم يتحصل من تراثنا القومي، أو لم يكن مضمراً في شرع الإسلام؛ ولعلّ مبدأ اللاإجماع في الأمة، الذي كان قد دافع عنه الفيلسوف العربي والإسلامي ابن رشد، حتى ينفذ ويخترق بفلسفته المغايرة وعي المسلمين، هو السبب في تطور الفلسفة الأوروبية، لأن الإقرار بتعددية الرأي والاعتراف بوجهات النظر، من شأنه أن يخلق مناخاً حوارياً خلّاقاً، به تتمّ المعرفة، وبدونه يترهل الفكر.

أما الإجماع ذاك، فهو سيف خطر، مثلما هو أداة قمع، بعدما حاربت فيه الجماعات الإسلامية المتطرفة، كل من يخالف رأي الجماعة، منذ أن توقف العقل عن تعقلنه، عند مبدعينا الأوائل، وأخصّهم «المعتزلة» الذين كانوا محطّ إعجاب حتى عند حنفي نفسه. والأخطر من هذا كله، هو الحديث عن الفرقة الناجية، لأنها مرتبطة عضوياً بالإجماع المذهبي على ما يعتقده الفرد صواباً عنده وخطأ عند الآخر، ذلك أنّ تشتُّت الجهود، هو من تشرذم حالتنا المذهبية القائمة على مبدأ «الفرقة الناجية» بين المسلمين، وهذا ما يدعونا «للخروج من العقلية الضيقة «للفرقة الناجية» أي تلك العقلية التي تقول بأن هناك فرقة واحدة في الجنة واثنتين وسبعين في النار (وكل مذهب يعتبر نفسه الفرقة الناجية بالطبع)»[2]، ذلك إنْ كان من حاجة إلى تأويل التراث، هو لتغليب الانفتاح على التزمت، تعددية الرأي على واحديته المتوحدة في إجماع أمة.

إنّ تطور الوعي الأوروبي، كان من جرّاء تحطيمه للإجماع الإكليروسي، عبر حرب، ذهب ضحيتها العديد من المبدعين والمفكرين الأوائل، حيث كانت محاكم التفتيش في القرون الوسطى «تدين أصحاب العقائد المختلفة، على اعتبار أنّ الاختلاف أمر سيّئ وأنّ أي إنسان لا يفكر ولا يعمل ولا يلبس كما يفكرون هم (الأوروبيون)

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص470.
(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر السابق، ص 195.

ويعملون ويلبسون فهو زنديق أو بلا أخلاق أو الاثنان معاً... والمسلمين وثنيون يتسمون بالخسة، وأنّ هناك سبيلاً واحداً للخلاص، وإن لم يتبعوه سيكون مصيرهم السعير الأبدي»[1]؛ فالغرب لم يصل إلى ما هو عليه اليوم، بسحر ساحر، ولا هو تشكَّل من وثنية مصادره التاريخية فقط، لقد خاض حرباً قاسية، حتى تمكن من أن يُرْسي قاعدة تعايش على مبدأي التعدد والتغاير في المجتمع الواحد، حتى أضحى الرأي والرأي النقيض من فسيفساء المشهد الحيوي في المجتمعات الأوروبية السائرة بهدى عقل التنوير، فالديمقراطية وحقوق الإنسان، كانا صنْوَي حركة تغيير أوروبا باتجاه تحسين أوضاع إنسانها، بعدما كان أسير ظلم أوهامه الدينيةْ التي استلبت سلوكه الأخلاقي، ونظرته المعرفية بإيمان مُستَمَدّ من تصورات، والأصح، مصالح ممثلي الله على الأرض، (رجال الإكليروس)، فالحدث الأهم في تاريخ أوروبا، تمثّل بالقطيعة الجذرية مع مرجعيات اللاهوت الديني، فضمرت وظائفه وأدواره إلى حدّ انضوائه كواحد من الخيارات المشروعة لحقوق الإنسان، وحريته التي ما زالت غائبةً عن مجتمعاتنا الأبوية المتوحدة في إملاء خيار أوحد على شعوبها، لتحقيق الإجماع الديني والدنيوي في المصلحة العليا لدولة الملوك والأمراء والرؤساء.

حنفي بين: ثبات إيمانه... ومتغيرات التاريخ...

يعيب حنفي على مثقفينا خرقهم لهذا الإجماع المعياري، من خلال مهاترات إبداء الرأي، وعبر أفكار لا علاقة لنا بها، لكونها ظاهرة دخيلة على جسم عقيدتنا التوحيدية، وغريبة عن تراثنا المتسق مع رأي أئمة السلطتين الدينية والدنيوية، بقوله: « والغريب أن يدخل مثقفونا بين جزء وجزء، ويفضلون طرفاً على طرف...، ينسون حضارتهم وعقليتهم التوحيدية وهم في خضمّ تقليد الحضارة الأوروبية فيقعون أسرى عقليتها المفرّقة»[2].

وهنا يبرز سؤال بديهي أمام هذا التوصيف الإمبريالي لعقليتنا التوحيدية، والديمقراطي لعقليتهم المفرقة، عند حنفي، هل إنّ تراثنا التوحيدي المزعوم خالٍ في تاريخه من التفسيرات المتناقضة أو التأويلات المتعددة؟ فإذا كان هذا صحيحاً، فأين هو

---

(1) ديفيد بلانكس، دراسة بعنوان ما قبل الاستشراق، ترجمة أحمد محمود، نقلاً عن مجلة وجهات نظر الصادرة عن الشركة المصرية للنشر العربي والدولي، سبتمبر 2000، العدد العشرون، ص 46.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 471.

موقع مناظرات المعتزلة والأشعرية والفرق الكلامية كافة من هذا الكلام؟ وبأي منظار يشمل تراثنا التوحيدي خلافات الرأي بين فلاسفتنا الأوائل، كالفارابي ـ ابن سينا والغزالي في (تهافت الفلاسفة)؟ ومن ثم ابن رشد في (تهافت التهافت)، وكُثر غيرهم؟

لربما ما يقصده حنفي بالتوحيد، هو توحد رأي المختلفين في الإيمان الواحد بإسلام هو المقياس عنده، حتى ولو ذهب الرأي فيه إلى ما ذهبت إليه شطحات الصوفية عند الحلاج وابن عربي وغيرهما، ولعلّه نسي أنّ ظاهرة التكفير في الإسلام، نشأت لكبح تفلُّت الحوار، وتحرُّر النقاش من وصاية مرجعيات الإجماع القائم على ما يبتُّه تحالف السلطتين الدينية والدنيوية آنذاك، خصوصاً وإنّ للفكر الحواري منطقاً ثائراً بطبيعته على ما يعيق ترحاله في فضاء رحب، وقد نسي أيضاً، أنّ للأفكار أجنحة، لا يمكن حجزها في قفص المعتقدات الأيديولوجية، ولا في سجن أوهامنا بحقائق مطلقة عن الأشياء.

بهذا المعنى، يُقابل حنفي ويناظر بين حضارتهم المفرّقة، وحضارتنا الموحّدة، والجدير ذكره هنا، أنّ هذه المقابلة بينهما، كانت رائجة في الاستشراق الكلاسيكي وبين المستشرقين التقليديين «فإنهم يعنون بالإسلام ذلك المناخ الديني السكوني الدوغمائي، الجوهراني، المتعالي، المتصوَّر طبقاً لمفهوم المؤمنين التقليديين الذين يطالبون الغربيين باحترام «اختلافهم» ولكنّ هؤلاء المؤمنين. . . لا يعرفون أنهم يضرون أنفسهم أكثر ممّا ينفعونها»[1].

فممّا لا شك فيه أنّ تبجيلاتنا الإيمانية للدين، أخرجت الوعي العربي الإسلامي من سياقه التاريخي، ووضعته فوق التاريخ، فأمسى يؤثر في وقائعه، ولا يتأثر بمجريات فعله لوقائع وأحداث ـ لازدهار ونمو ـ لانكسار وانحسار، حيث تجدر الإشارة هنا، إلى أنّ فلسفة التاريخ كانت في تحليلها لنشأة الأمم، تطورها، ومن ثم اضمحلالها، بحسب حيثيات تمرحل الشعوب، كانت حاضرة بالتأكيد في ذهن حنفي خلال تصفُّحه للمكونات التاريخية في الوعي الأوروبي، ليجد «ظهور فلسفات التاريخ في الغرب، دليلاً على تاريخية الوعي الأوروبي، وظهور ابن خلدون دليلاً على تاريخية الحضارة الإسلامية في فترتها الأولى، وظهور الوعي التاريخي من ثنايا مشروع «التراث والتجديد» دليلاً على تاريخية الحضارة الإسلامية في نهاية فترتها الثانية، وبداية فترتها الثالثة»[2]. وهنا، حسناً

---

(1) أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص13.
(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 483.

فعل حنفي عندما غمز وإن بخجل من قناة التاريخ، إلى موجبات التيقظ من سبات التجوهر العقائدي، لكنّه في هذا يناقض نفسه، حين اعتبر أنّ مشروع «التراث والتجديد»[1] يتسق مع تاريخية إسلامية، لم تتحصَّل منذ ابن خلدون، وذلك من دون أن يعرفنا أو يدلنا على كيفية التوفيق بين مثل هذه التاريخية في الإسلام الحضاري، مع مثل ذاك التجوهر في الإسلام الديني، فلم يعرّفنا كيف يتلاءم التاريخ مع إسلام عقائدي وجوهري، خصوصاً إذا ما علمنا، أنّ غاية الفلسفات التاريخية، وبغضّ النظر عن مناهجها، جدلية ـ تطورية... الخ، ترمي كلها إلى احتواء الفكر الديني لإدراجه ضمن السياق التاريخي العام لتطور المجتمعات المتمرحلة إلى ما تغدو فيه جواهر الأفكار جزءاً من ميكانزمات حركته الدائمة، وبكلام أوضح، إنّ النظر في الإسلام بضوء المناهج التاريخية، قد يدحض تجوهره وتعاليه عن زمان ومكان وقائعه الناجمة حتماً عن ظروف، منها يبدأ البحث التحليلي، وبهذا يهبط الإسلام من عليائه، وتتحجم إطلاقاته في سياق بنيوي له مسبباته، مثلما فيه علّة تكوين محكوم بالانفتاح على ما يصيره التطور التاريخي اللاحق.

عندها تمسي بنية الوعي الإسلامي كبنية الوعي الأوروبي، لها ظروفها التاريخية، مثلما فيها مكتسبات، لا تقتصر على حالة الوعي الأوروبي وحده. «التاريخ يسبق البنية. البنية من صنع التاريخ لأنها متكوِّنة في الوعي التاريخي، والتاريخ من صنع البنية التي تكوَّنت في التاريخ»[2] لأنّ جدل العلاقة بين البنية القائمة، ومحصّلات الاكتساب، هو من المبادئ القادرة على تفسير التحولات في كلّ المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية. وهذه قاعدة منهجية عامة ومشتركة بين جميع الشعوب، ونستطيع من خلالها الوقوف على

---

(1) يعتقد حنفي من أن مشروعه هذا "التراث والتجديد، يصبّ في المسعى الآيل إلى إخراج العالم الإسلامي من كبوته الحضارية، أي حينما نتطهّر من علائق الفكر الغربي الدخيل على معتقدنا الإسلامي الطافح بحلول منسية، وبرأيه، «إذا عدّدنا حاجات المسلمين اليوم التي يمكن أن تكون مادة لعلم أصول الدين وباعثه الأول على إعادة بناء العقيدة وجدناها:

أ ـ الحاجة إلى وضع ايديولوجية واضحة المعالم وسط هذا الخضم الكبير من أيديولوجيات العصر المنتشرة فوق الواقع سواء مستعارة أو محلية متخلفة أو توفيقية، بين هذا وذاك...

ب ـ ليست مهمة علم أصول الدين الجديد نظرية فحسب، بل هي أيضاً مهمة عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها...

جـ... د... الخ، نقلاً عن د. حسن حنفي، التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، مصدر سابق، ص 72 ـ 74.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 484.

أسباب تأخُّرنا من جهة، وأسباب التقدم الباكر الذي أنجزته أوروبا، وفي هذا الصدد، يعتبر سمير أمين «أنّ رفض تفسير التاريخ الكلي من خلال البحث عن قوانين عامة مشتركة لجميع الشعوب، لا بدّ وأن يترك الباب مفتوحاً على أحكام التشوه الأوروبي السائد، ولا بدّ من أن يترك الباب مغلقاً على أحكام التشوه اللاأوروبي المعكوس»[1]؛ إنها عدوى التشوُّه المنقول إلينا من المركز إلى الأطراف، من فيض الغرب الممتلئ بتصورات ذهانية في مخيال الأوروبيين التقليديين، إلى فراغ مخيال الشرق من تصورات، يحتاجها المؤمنون من أجل تمركزهم «المأمول ـ المعكوس»، فيتماهى الرفض المطلق لعقلانية الشرق، مع رفض قاطع لروحانية الغرب، إنه الحدّ بين المتمركزين، كلٌّ في نطاق تمايزه ومغايرته المغلقة على سمات ـ صفات، يجب ألَّا يشترك فيها مع أحد، فهي له وحده، مثلما للآخر صفات تتشابه مع الأنا التي جُعل من وجودها مسوغاً ضرورياً لإنوجاد حضارة الآخر، وتمركزها المؤبد، على هذا الأساس، وجد حنفي «الواقع الأوروبي هو المصدر الوحيد الواحدي التوحيدي. ولكنه واقع روماني، مزاج مادي، طبيعة دنيوية أقرب إلى اليهودية منه إلى المسيحية. . . ، لذلك، ظهر في العنصرية الدفينة والمركزية الأوروبية»[2] في مواجهة أو إزاء واقع شرقي متوحد بمزاج روحاني وطبيعة دينية، ومتحد مع كل ما يُناقض أمور الغرب، حتى إذا ما وقعنا على سهو شيء من التشابه بين الحضارتين، تكون الصدفة، أو أنه إلحاق عرضي، لا يؤثر ولا يزعزع ثبات المغايرة المطلقة بين من يفرقهما قدر وجود الشرق شرق، والغرب غرب، إلى حيث لن يلتقيا في اغترابهما الواحد عن الآخر، ذلك أنّ البنية التاريخية للوعي الأوروبي تؤدي إلى مصير مغاير، حيث لا تشترك ولا تتقاطع مع ما يتأدى عن مصير بنية الوعي اللاأوروبي، السائر في الاتجاه الصحيح عند المؤمنين، والخاطئ عند غير المؤمنين.

يبدو أنّ في هذا التوصيف «وعيَيْن» متوازيين في خطى سير كلٌّ منهما، الواحد بعكس الآخر، وعي غربي تائه في مهب ريح البحث الدائم عن اليقين، ووعي شرقي متيقن من رسوخ إيمانه في قلب الحقيقة؛ وبهذا، لا مفاضلة ممكنة، بين ضياع هذا. . . ، ويقين ذاك. . . ، وفي هذا، كفاية لترجيح الثاني على الأول، يدعو من خلالها (حنفي) إلى اختيار ـ تمييز الصحّ من الخطأ، يقين الحقيقة من ضياع الحقيقة، القناعة بمحتوى الدين من الشك في مضامين الفلسفات الهدامة، هكذا يشبّه حنفي الوعي الأوروبي بمَثَل

---

(1) أمين، نحو نظرية للثقافة، مصدر سابق، ص 116 .

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 490.

«السكير آخر الليل الذي يرجع إلى الفندق ويمرّ أمام غرفته جيئة وذهاباً دون أن يستطيع التعرف عليها. يكفيه فخراً أنه حاول فله أجر الاجتهاد مرّة حتى ولو أخطأ، [ويسأل حنفي]: ومتى يكون له أجران إن أصاب»(1).

إنّ في هذا الكلام أستذة أيديولوجية، كان قد تمرّس بها الوعي الأوروبي إبان احتلاله من قِبل مرجعيات فلسفاته التبشيرية، تلك الداعية إلى خلاص الإنسان عبر خيار، كان قد جعل كل ما عداه هرطقة بعيدة عن السبل الكفيلة بتحريره من أوهام الحقيقة، لقد استنفدت الفلسفة الأوروبية كل ما في جعبة أساتذتها الكبار من أفكار عقلانية، ما زالت تحوز على إعجاب حنفي إلى حدّ، جعلته يتماهى، لا مع مقولاتها ومفاهيمها فحسب، بل مع آليتها الداعية إلى اتّباع نهج، تيمن به، ليعطي المخطئ في الاجتهاد منّة أجر واحد، ويتضاعف إلى أجرين إن أصاب، بحسب معياره هو للخطأ والصواب.

إنّ تلطيف حنفي أو تخفيفه من حدّة حدَّي التناقض بين الخاطئ والصحيح، من خلال أجرٍ ناقص، لن يخرج وعيه المعياري من ثنائيات تقسيمه بين شرقنا وغربهم، أو فصله بين صوابية اجتهادنا، وخطأ اجتهادهم، ومن منطلقات افتضحت دوافع تقصّيه عن الحقيقة الضائعة في الوعي الأوروبي.

كيف استعمل حنفي أدوات الاستشراق في استغرابه؟

ما هو مصير الوعي الأوروبي إذاً، بعدما تجاوز عقلانيته التي كانت متمثلة في أطروحات فلسفة عصر التنوير، فانتقل إلى غياهب فضاء جديد مليء بأشباح الرعب ـ الشك والتشاؤم؟ وما معنى أن يتعايش الإنسان مع عالم بلا معنى؟ أو ما معنى أن يتصالح مع إخفاقه وفشله المعرفي؟

إنها أسئلة، سبق أنْ أجاب عنها مفكرو الغرب أنفسهم عبر أطروحات فلسفية تجاوزت حداثة العقل التنويري إلى ما بعد الحداثة الناشئة على فتات ما تكشَّفَ في الفلسفة الحديثة من عورات معرفية ومآزق مجتمعية؛ إذ لم يعد من سبيل للارتكان إلى ما وعدت به ليبرالية ذاك الفيلسوف واشتراكية هذا الداعي، و لا من ضرورة للاحتكام إلى ما تعلقت به آمال العقل في الوصول إلى حقيقة نهائية مطلقة، فبعد تجربة الحلول المزعومة، وبعد امتحان وعود العقل، وصل الوعي الأوروبي في تلك الآونة إلى المدى الأقصى، «لتنطفئ شعلة الأحلام، مدن الله، مدن الاشتراكية، مدن الأممية، كل هذه

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 493.

الأبنية الفكرية الجميلة، اجتاحها تطور المجتمعات الأوروبية نحو تفكك الميتافيزيقيا الدينية والاجتماعية التي كانت تمثل جهود الفكر للهروب من العالم الحقيقي»[1]، وهذا يعني، أنّ مصير الوعي الأوروبي بمؤدى ما هو عليه اليوم، هو نتيجة موضوعية لتطوره نحو أفق مسدود، وهذا ما دفعه إلى تغيير وجهة تحرّيه عمّا يريح الإنسان من ظلم تنكره لاعوجاجات حيّة، ما دام هو حيّاً، وبضوء ذلك، كان عليه إما أن يتصالح مع تناقضات واقعه، وإما أن يبقى غافياً في ظل أوهامه الحالمة والواعدة بعالم زاهر في الذهن، لا في الواقع، فالأحلام لا تتفق بالضرورة مع ما يرتجيه التناقض والاعوجاج على أرض الواقع، لذا، كان لا بدّ للوعي من أنْ يؤكد ذاته في حضرة هذا الواقع المجتزأ، بدلاً من أن يبقى حبيس آماله المرجأة أو المحمولة في وعود ميتافيزيقيا الدين والدنيا، وربما كان الاستشراق التقليدي، ناجماً عن تلقائية فلسفة التنوير الواعدة بإنسان مكتمل، في مجتمع نهائي خالص من الشوائب والعثرات، ومتفوق على من لا يدرك تطور التاريخ نحو ذروة ما وصل إليه الوعي الأوروبي، فكان نتيجة ولادة نظرية «داروين» حول تطور الجنس البشري، وفلسفة هيغل حول جدلية تطور الشعوب والحضارات في التاريخ مثلاً، أنْ تضخّم بحث المستشرقين في التفتيش عن مراتب الشعوب وموقع الحضارات، لكي تتطابق مع النظريات الفلسفية الكبرى، تماماً مثلما «استعمل «رينان وغوبينو» تأكيدات هيغل الكبيرة، لوضع سيستام طبقي للمجتمعات الإنسانية، كي يتثبت الشعور المتفوق لأوروبا»[2].

إنّ تقويض فلسفة ما بعد الحداثة للنهايات التاريخية والاكتمالات الاجتماعية تلك التي وعدت بها الفلسفة الحديثة، قد قوضت النظرة الاستشراقية، لتحل محلها نظرة أخرى مغايرة في أوروبا «الما بعد حداثة» (وربّ ضارة نافعة) بالمقياس الحنفي للضرر الناجم عن تخلي أوروبا عمّا تأسس عليه الخطاب الاستشراقي آنذاك، ذلك أنّ صورة «الشرق الدوني» تأسست على عقلانية تلك المرحلة.

لكن إصرار حنفي على عدم التخلي عمّا تخلت عنه أوروبا العقلانية، يفسّر ميله إلى استعمال ما استعمله رينان وغوبينو، ليضع حضارته العربية الإسلامية في المركز ذاته الذي تموضعت فيه حضارة الغرب الاستشراقي، بقوله: «كما انتقلت الريادة من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية بعد نهاية الدورة الأولى وانتقال العلم من الشرق إلى الغرب قد تنتقل الريادة من الحضارة الغربية التي أوشكت على إكمال دورتها في العصور

---

(1) Emmanuel Toda, L'invention de L'Europe, Paris - seuil,1990, P 440.

(2) Georges Corm, L'Europe et L'Orient de la Balkanisation à la Libanisation la decouverte, Paris, 1989, P 47.

الحديثة إلى الحضارة الإسلامية»[1]، حتى إنّ رسومه البيانية الواضحة من ناحية إظهارها الآخر في ذروة صعوده النهائي إلى ما ينذر بهبوطه إلى الدرك الأسفل، أمام حضيض حضارة الأنا المنفرجة على احتمالات تصاعدها إلى الموقع الأعلى الذي تحتله حضارة الغرب، تعبّر عن إيمانه بحتمية تبدُّل المعادلة من تقدم الغرب وتخلف الشرق، إلى هبوط الغرب المتقدم وصعود الشرق المتأخر، وذلك من خلال آلية جدلية، استعارها من فلاسفة التاريخ الأوروبيين، هؤلاء الذين كانوا قد تنبّأوا بمسار تاريخي، لم تتحقق في مجرياته كل توقعاتهم[2] الدالة على مؤشرات وعي هيغل ـ ماركس وتوينبي لواقعهم التاريخي المغاير حتماً لما سيأتي به مستقبل الواقع.

فإذا ما تحقق شيء ممّا تمّ توقعه في بعض المجتمعات، فإنّ هذا لا يعني أنّ التاريخ واضح بوضوح قراءة الفلاسفة لمستقبل يخبئ لنا دوماً ما لا نعلمه عن اللحظة الآتية في القريب المؤجل، وبالرغم من ذلك، نجد أنّ لفلاسفة التاريخ إبداعاتهم الكامنة في تشخيص علّة الحال، أكثر مما هي في الدعوة لتحسين الأحوال، إذ إنّ في استباقهم وعي شعوبهم قدرة تؤكد ملكة إبداعهم في توقع مستقبل الخيارات المتاحة، غير المحددة، لا في اشتراكية هذه المنظومة، ولا في رأسمالية ذاك النظام؛ إذ من شأن تعيين ما يجب فعله في المستقبل على نحو تفصيلي محدد، أن يطغى فيه ماضي التعيين على حاضر التوضيب، عندها يتأخر المجتمع في انشداده إلى دعوات تطويره نحو مستقبل ماضوي، وذلك، لأنّ ما دعي إلى تطبيقه هو من ماضٍ مختلف ومغاير لحيثيات واقع المستقبل. وفي هذا السياق، لا نجد من معنى في القول: «وإذا كانت الحضارة الإسلامية متأخّرةً في الوعي الأوروبي يسبقه قرون إلّا أنّ الدافع الحيوي فيها يجعلها على ثقة بالقيام بفترة ثالثة تمثل عصورها الحديثة»[3]، إذ لا يكفي الائتمان إلى ثقة هذا الدافع الحيوي المزعوم في الحضارة الإسلامية، لكي تنتفض هذه الحضارة على كبوتها في تراث

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 498.

(2) تجدر الإشارة إلى نقد «كارل بوبر» لمبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ولنقده الآراء القائلة بوجود «قوانين» يسير التطور التاريخي وفقاً لها. فالأفكار التي زعم أصحابها إمكان التكهن بالمستقبل، لم تقتصر على فيلسوف أو اثنين، بل شملت لائحة تمتد من هيراقليطس إلى كارل مانهايم وإنولد توينبي، مروراً بأفلاطون وهيجل وماركس وأوغست كونت وستيورات مل وشبنجلر... إذ إنّ جميع التاريخانيين وأعمالهم تهدف إلى تفسير الماضي، حتى يمكّنهم ذلك من التنبؤ بالمستقبل. نقلاً عن كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 64ـ201 .

(3) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 500.

منه المشكلة كما الحل، ففي تجربة «تتريث المجتمع» على حدِّ تعبير عبد الله العروي، أمثولة، تدعونا إلى تشخيص داء التراث، قبل الدعوة إلى تجرُّعه كدواء ـ كترياق للترقي الحضاري، فقط لكون الثقة موجودة في الحيوية التراثية المغطاة في حضارتنا، لا سيما وإنّ هذا الغطاء، يخفي تحته الكثير من الأشياء الطالحة والمحبطة لعزيمة تطورنا الحضاري، ومن الملاحظ في مثل هذه الحال، طغيان الكلام الأيديولوجي على نقد ضروري هو للخروج من مأزق هذا الوعظ الممتلئ ثقة بتراث الأنا على تجاوز المحنة التاريخية لحضارتنا، لكنْ كيف؟ هو السؤال المؤجل في توصيف حنفي للحيوية المغطاة في «التراث والتجديد»، إلَّا أنّها محددة وجاهزة في مشروع نواياه الطيبة التي وجدت ترجماتها في ثلاثة محاور:

1 ـ موقفنا من التراث القديم[1].

2 ـ موقفنا من التراث الغربي.

3 ـ موقفنا من الواقع.

لقد أرجأ حنفي الشق الأخير «موقفنا من الواقع» إلى حين اكتمال بحثه في المحورين الأولين الواضحين لجهة ما قد يتأدى عنهما في الموقف من واقع مُشبع بحيوية تراثية، وهذا ما قد يساعدنا برأيه على أن ننهل من التراث كل ما يحتاجه التجديد، عندها تتأكد أصالة الاختلاف وفرادة المغايرة في بنية وعينا القومي، عن تاريخية وعيهم المتقلب.

وعلى أهمية هذه الدعوة التي تخاطب أو تدغدغ إحساسنا بهوية محددة في زمن العولمة، وعلى ما في هذا الطلب من تثوير للمشاعر القومية، من أجل تعزيزها في مواجهة صراع الحضارات، غير أنه لا يكفي الحث على هذه الدعوة، وهذا الطلب، كي تصان هويتنا ـ حضارتنا من دنس الأفكار الدخيلة على واقعنا، لأنها آتية رغماً عنا، وبالرغم من كل المناشدات والتحذيرات، إلَّا أنها لا تستطيع إعاقة صيرورة التفاعل بين

---

(1) يعتبر حنفي أنه أنجز مهمة ترتيب بيته الداخلي، وغدا جاهزاً في مشروعه التجديدي للردّ على حجج الخصم الداخلي والخصم الخارجي، خصوصاً بعدما تبيّن أنّ «الجماهير ما زالت مؤمنة تراثية، عقائدية ولكنها في الوقت نفسه في وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتغريب ولامبالاة، جربت مناهج التغيير الاجتماعي والأيديولوجيات العلمانية للتحديث، ولكنْ ظلت قضاياها الرئيسة كما هي، لم تحل إنْ لم تزد صعوبة بعد أن جُرّب التغيير بواسطة القديم، وجُرّب التغيير بواسطة الجديد، كما جُرّب التغيير بواسطة التوفيق بين القديم والجديد، وكانت النتيجة إما تقوقع القديم في الجماعات الإسلامية الغاضبة، أو تقوقع الجديد في الجماعات السرّية المنتشرة، أو انتهاء التوفيق إلى ردة ونفاق واستعمال القديم المتخلف كستار للجديد العميل، نقلاً عن حنفي، التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، مصدر سابق، ص 70.

الأفكار، فإذا كان لا بدّ من دخول هذا غير المرغوب فيه، فلنرحب به ولنفتح أبواب بيوتنا لاستقبال هذه الضيوف الغريبة (الأفكار الغربية) الطارقة أبوابنا بقوة لا قدرة لنا على إيقافها، ولا على الصمت حيال ضجيجها الصاخب إلى حدّ، لا طاقة لنا على التعامل معها، كما لو أنها غير موجودة، وإلّا فسنُصاب بلعنة الفصام في ذواتنا، كتلك التي انشطرت بين فئة تغالي في الترحيب بالآتي، وفئة تبالغ في رفض الآتي.

ومهما يكن، فإنّ حضارة الغرب موجودة بوجهين، رفضها القوي عند الفئة الأولى، وقبولها الحماسي عند الفئة الثانية. من دون أن يكون لأصوات الفئة الثالثة حيّزٌ كافٍ للتوسط والتسوية بين إيجابيات الرفض والقبول.

لذا، كان يتوجب على حنفي ترجمة نواياه الطيبة، عبر مخاطبة واقع الأزمة في عالمنا العربي الإسلامي بطريقة هادئة، لا تمجّد عظمة ما لدينا في «التراث»، تبخيساً لما في تراث الغرب، فمن شأن إبراز التشابه عبر تظهير القواسم المشتركة أن يتحقق الردّ، لا بتعميق الهوة والاختلاف بين الحضارات، خصوصاً «وإنّ الفضاء الثقافي في أوروبا كان متاحاً لأصحاب الآراء المنفتحة والمتسامحة من الحضارات الأخرى، وقبل الاستشراق، عندما كان التشابه بين الشرق والغرب أوضح من الاختلاف»[1].

أما إذا كان حنفي مهتماً بالحفاظ على خصوصية الحضارة العربية الإسلامية، فإنّ هذا لا يوجب الرفض المطلق، في وقت أمسى فيه الحوار سبيلاً أوحد لعلاج، يتم عبر محاكاة الآخر ومخاطبة نقاط اختلافه الموجودة فعلاً، لكنّ وجودها لا يبرر الامتناع عن حوار يشترط منطلقات افتراضية واحتمالية ليست حازمة وحاسمة، لا في تراثهم ولا في تراثنا.

ومن هذه المنطلقات قد نصل إلى نتائج قد تسمح لنا بقياس واقع الاختلاف بين الحضارات، فيتاح لنا النظر في أسباب تقدمنا القديم وتخلفهم القديم، والعكس، وهذا ما يحُول دون تثبيت الشعوب في مراتب أو معادلات الاستشراق التقليدي، عندها، قد تنعقد مقارنة علمية بين أسباب النهضة الحضارية في العصور الذهبية للعالم العربي الإسلامي عندما كان شرقنا مسرحاً للحوار الحرّ، والمتسامح (قياساً إلى ذاك العصر) فتهيأت الظروف لإبداع جذب إلى أرضيته الكثير من المفكرين غير العرب، وغير المسلمين؛ وبين أسباب ازدهار الحضارة الغربية التي قد نجد فيها اليوم ظروفاً متشابهة مع قديمنا إلى حدٍّ جعل انتقال المركز الحضاري من الشرق إلى الغرب مرتبطاً بتلك الظروف، لا بأسباب اختلاف عقلنا عن عقلهم، ولا باختلاف ديننا الإسلامي عن ديانتهم

---

(1) بلانكس، دراسة بعنوان ما قبل الاستشراق، مصدر سابق، ص 49.

المسيحية أو اليهودية؛ ومهما يكن، فالقضية هذه لا تُخْتَزَل في مقارنات، تحتاج إلى تدقيق أدقّ، كما لا تُختصر في رغبات وأمانٍ طغت على منطق البحث عند حنفي المُستَلب بعلّة مأزق الوعي الأوروبي الراهن، من جهة، وعافية وعينا التراثي لكونه يستحوذ على حلول ناجعة لمأزقهم، من جهة ثانية.

إنّ البداهة تجعلنا نعتقد أن صور الاستشراق مستنكرة ومرفوضة عند الشرقيين بالمطلق، لا من العقل فحسب، انما من الشعور أيضاً، فمن الطبيعي إذاً، أنْ يتمحور ردُّ حنفي على الغرب، تركيزاً على إظهار هشاشة الادعاءات في الاستشراق التقليدي، من خلال تظهير صورتنا بحلّة جديدة مغايرة للتوصيفات الظالمة التي أطلقها الخطاب الاستشراقي، وهذا ما نحتاجه، أكثر ممّا نحتاج إلى إبراز مغايرة صورتنا لصورة الغرب، فمن شأن هذا، أن يكرس المقولات التي عزت تطورهم وتأخرنا إلى المغايرة نفسها التي استعملها حنفي للردّ عليهم. لذا، كان من الأفضل الردّ على الاستشراق التقليدي من خلال الاستشراق غير التقليدي، الموجود كشذرات منسية ومهملة، مهمشة ومُقْصاة، فالتركيز على من أهملهم رواج المكتوب التقليدي عن الشرق، يُعيننا رغم أقليته على معرفة الوجه الآخر المقصي من مسيود المعرفة الأوروبية عن الشرق، وهنا يَذْكُر حنفي شيئاً من هذا القبيل، ذيّله بتعليق لم يعول فيه على ما وجده «صوراً متبادلة أخرى بين الأنا والآخر، الصورة الكريهة للآخر في ذهن الأنا والصورة الكريمة للأنا في ذهن الآخر. ولكنهما صورتان حملتهما الأقلية في كل وعي حضاري... ولا يمثلون تياراً عاماً عبر التاريخ»[1].

كتب فوكو تاريخ الوعي الأوروبي من خلال استقصائه عن المرافق الشاذة، والقضايا المهملة في حاضر الحضارة الأوروبية، أي عن تاريخ السجون والجنون وكل الإقصاءات التي اعتُبِرت بمثابة الوجه القبيح ـ المُنكَر وغير السوي لأوروبا الواعية، ليجد أنّ الوجه الحقيقي للغرب، يكمن في الوجه المقصي والمهمل ذاك، فمنه نتعرف على معايير الوعي الأوروبي للصح والخطأ، الضار والنافع، الحسن والقبيح. إنّ تنقيب فوكو في غير المعروف أو المعلوم، أوصله إلى نتائج باهرة، عجزت عنها الدراسات الكلاسيكية.

وهنا نسأل، أيمكن التعرف على علّة الاستشراق التقليدي من خلال أصوات الأقلية الخافتة والمنسية غير المسموعة؟ أو «الأصوات المنشقة التي يتمّ إسكاتها؟ فماذا يهمّ [يقول: ديفيد بلانكس]، إنْ نحن وجدنا بعض الأفراد المتسامحين في عالم غير متسامح؟

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص 506.

إذا كان لا أهمية لذلك في الماضي، فهو يهمّ في وقتنا الراهن، وإذا كنّا مهتمين بشأن الاستعمار والعنصرية، ونرغب في مجابهة الأنماط المقلوبة الخاصة بالعالم الغربي التي تقدم في الإعلام الغربي... فمن المفيد لنا أن نفهم السياقات التي ظهرت فيها والتي أدت إلى تكوينها»[1].

يجب ألّا يثير فينا نقد الغرب لنفسه في الآونة الأخيرة، شماتة تصويب مفكريهم لاعوجاجات تفكُّرهم في مسائل عديدة، كان الاستشراق منها، كما يجب ألّا نتسلّح بنقدهم ذاك، كشاهد على أزمتهم، ذلك أنّ نقدهم يأتي من موقع آخر مغاير كلياً لما يتخذه حنفي حجّة لإظهار مأزقهم الحضاري، ففي ذاك النقد بريق أمل، لا مؤشر أزمة، وفي تبديل الرأي والموقف انفراج لا مأزق، وكلما علت أصوات الاحتجاج على الواقع الغربي من نيتشه... حتى ديريدا أو فوكو، ازدادت أسهم الحل، وتوثقت إمكانات الخروج من العقلية العنصرية الضيقة للأوروبيين، إذ لا يبدو كما بدا لحنفي «الظواهر كلها تعبير عن أزمة أعمّ هو إفلاس المشروع الغربي بأكمله القائم على تحقيق أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك للحصول على أكبر قسط من السعادة... [ويستطرد قائلاً]، تعبر عن رومانيته وجرمانيته ويهوديته أكثر مما تعبر عن مسيحيته ومثاليته»[2].

يعبّر هذا التوصيف عن فهم سطحي للسياق التاريخي الذي أوصل الغرب إلى مثل هكذا نتائج لم يدرك حنفي أسبابها، ولا موجباتها، ولا حتى مفاعيل تأثيرها على ميتافيزيقيا الأديان السماوية «والأرضية»، في الوعي الأوروبي الذي تخطى مجتمعه «الما بعد» صناعي الأحلام المسيحية والمثالية، ذلك أنّ «الارتفاع المفاجئ والعنيف لمستوى الاستهلاك ليس وحده العنصر المسؤول عن انطفاء الميتافيزيقيا، إنّ اختفاء ما يمكن تسميته بآلام المجموعة، وهو ألم جسدي كان يؤدي بصاحبه إلى حاجة حقيقية للميتافيزيقيا، هو بلا شك العنصر الأساس للتغير الذي جرى في أوروبا»[3].

على هذا الأساس، نجد ارتباطاً وثيقاً، أو بالأحرى سببياً بين التخلي عن ميتافيزيقيا ما قبل القرن التاسع عشر، والانكباب على الاستهلاك الصناعي كعامل من عوامل الإلهاء الناجم عن القلق من إخفاق وعود المشاريع الميتافيزيقية، أي أنّ جدل

---

(1) بلانكس، دراسة بعنوان ما قبل الاستشراق، المصدر السابق، ص 47.
(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 513.
(3) Emmanuel Toda, L'invention de L'Europe, Paris, Seuil, 1990, P. 440.

العلاقة بين السبب والنتيجة وجد ترجمته في التخلي عن الميتافيزيقيا، على قاعدة انغماس الغرب أكثر فأكثر في استهلاك منتجاته الصناعية أو بنيته التحتية، وبوعي أثّر هو نفسه في المنحى الميتافيزيقي لمعتقدات البنى الفوقية، فكلما ازداد اللهاث وراء الاستهلاك، قلّ معه التلهف الإيماني على الميتافيزيقيا، وكلما قلّ الإيمان بالميتافيزيقيا الدينية، ازدادت الحاجة إلى بدائل دنيوية، تفي بغرض الانسلاخ عن العقائد الإيمانية، وعن التوجه القديم، التصاقاً بتوجّه جديد يلبي حاجة المصالحة مع عجز البشر عن الإجابة على الأسئلة الميتافيزيقية، وبذلك، قد يتلطف العيش في حياة أمدتنا هي بيقين اللايقين في معارفنا الناقصة أبداً، فأمسى إدراكنا هذا إقراراً بقلق وجودي في وجودنا الذي انتقل مع نمط الاستهلاك من محور الميتافيزيقيات، إلى محور جديد وقلق آخر.

وبأية حال، إنّ الأزمة الراهنة في الغرب، هي من النوع الذي يصاحب كل تحول نوعي في مجتمعات كان يسودها وعي انقلب رأساً على عقب، بعدما تمَّ اجتثاثه من موروثات يقينياته التي كانت متجذرة في المخيال الجمعي مدة طويلة، وهذا ما صعّب من قدرته على التكيف مع سرعة التحول والتبدل من اليقين إلى اللايقين، من الاكتمال إلى اللاإكتمال على المستويات كافة.

يبدو أنّ الحرب العالمية الثانية التي اجتاحت أوروبا، وذهب ضحيتها أكثر من عشرين مليون نسمة، كانت مظهراً من مظاهر أزمة التبدل والتحول الحضاري في الغرب نفسه، وربما هي من مضاعفات الانتقال من مستوى، انقرضت معه قيم وعلاقات مرحلة تاريخية، إلى مستوى جديد، ما زلنا نعيش مخاض بحثه عن بدائل بناء، لم تتضح معالمه بعد، فلا هو في ما كان، ولا هو في ما هو قائم، إنما في ما ستصيره التجاذبات والصراعات السريعة في مستقبل نظام العولمة المتمأزق بنتيجة هذا الانقسام الحادّ بين الشمال والجنوب، أو التفاوت الاجتماعي الاقتصادي بين شعوب الغرب وشعوب الشرق، أما القول: «بإلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناغازاكي، على الحليف الآسيوي اليابان، في الأطراف وليس على المركز الأوروبي وتجريب سلاح الغرب في الشرق تأكيداً على التفوق العنصري، عقدة العظمة في مقابل عقدة النقص»[1] فيه رغم ما يحتمله من صحة الخبر توظيف ذرائعي لحدث، قد نتفق مع رأيه به، فيما لو لم يذهب به إلى توكيد فرضيّة الانقسام المطلق بين الشرق والغرب، مع أنّ هذا تأويل لمجريات الحرب ووقائعها، بما لا يقاس بين حجم الدمار والضحايا في أوروبا، وكارثة إلقاء القنبلة الذرية على اليابان «المتأوربة».

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 513 ـ 514.

إذ إنّ منطق الحرب آنذاك فرض تكتلات تحالفية، انقسم فيها العالم إلى ضدَّين في داخل أوروبا نفسها، من دون أن يكون لدول الأطراف مكانٌ فاعلٌ بين الدول الصناعية التي كانت تتنافس في حربها على السيطرة لتصريف منتجاتها الجديدة، ولم يكن لدول الأطراف مصلحة أيضاً، أو صلة مباشرة في الصراع حول مبادئ ليبرالية دول الحلف، وديكتاتورية دول المحور.

فالعالم الثالث كان منشغلاً بقضاياه المتأخرة والمتخلفة عن الأسباب والدوافع التي أدت إلى نشوب مثل هذه الحرب، إذا ما استثنينا منطقة الشرق الأقصى، وخصوصاً اليابان الحديثة التي كانت قد بدأت تشق طريقها بين الدول الصناعية المتقدمة، كما بيّنه انضمامها لاحقاً إلى (مجموعة الدول الصناعية السبع الكبرى)، ذلك أنّ انغماسها القوي في الحرب، لهو مؤشر عبّر عن مدى فائض انتاجها الصناعي وحاجتها إلى أسواق خارجية، وهذا ما فرض عليها الدخول في حرب المتنافسين الصناعيين الكبار، وفي هذا السياق، يعتبر أركون، أنّ «إضافة اليابان إلى الغرب تعني توسيعاً لمفهوم الغرب، وهو توسيع أيديولوجي هذه المرة وليس جغرافياً لأنّ اليابان تقع في أقصى الشرق، ومع ذلك فهي تعتبر غرباً من الناحية السياسية والحضارية... فأصبح مفهوم الغرب أيديولوجياً أكثر منه جغرافياً»[1]؛ إذ إنّ معيار الانقسام الحضاري لم يعد جغرافياً، بعدما ارتبط بحسب أركون، باستراتيجيات القوة و الهيمنة على الأسواق العالمية، ليغدو انقساماً أيديولوجياً، وهو يتأثر دوماً بتحولات التجاذبات السياسية التي انتقل معها النصف الروسي مثلاً، من أوروبا إلى المعسكر الشرقي، وهذا بدا من مؤشرات تبدل الموقف الأيديولوجي بُعيد انهيار منظومتها الاشتراكية لروسيا التي صارت تتطلع للانضمام إلى أمتها الأوروبية، حتى إنّ «تقوية أوروبا وتدعيمها للقطيعة القديمة الحاصلة بين كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط أقصد [والكلام لأركون] بين الضفة الجنوبية ـ الشرقية/ والضفة الشمالية الغربية، وهكذا يصبح العالم العربي الإسلامي شرقاً[2]، في حين أنّ الشرق الحقيقي يبتدئ فيما بعد أفغانستان، أي الهند والصين»[3].

إنّ تدعيم غرب اليوم لهذا الانقسام، يأتي في السياق الأيديولوجي لمكونات حضارية قائمة أساساً على مقاييس، لا تمتُّ إلى جغرافيا المكان بصلة، إنّما إلى جغرافيا

---

(1) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص33.
(2) إنّ العالم العربي الإسلامي، غربٌ بالمعنى الجغرافي، وليس شرقاً، كما يتوهم البعض، بحسب أركون.
(3) أركون الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر السابق نفسه، ص6.

القوة المتمثلة بإرادة الهيمنة على العالم الضعيف، أياً كان موقعه الجغرافي، وبالأحرى على العالم الشرقي، بالمعنى الأيديولوجي لهذه التسمية المستعملة في قاموس حنفي للتدليل على جغرافيا مهد الحضارات القديمة، وبالأخص، منشأ الرسالات السماوية الثلاث، وبالتحديد أكثر، العالم العربي والإسلامي، إذ يتضح من هذه التعيينات للشرق، غياب الحس التاريخي في تحليل أو تفكيك المركب الأيديولوجي لغرب قد يتسع في المستقبل (من يدري)، إلى العديد من دول أوروبا الشرقية المؤهلة لأن تمتثل لإرادة القوة غير المصرّح بها علناً، للانتساب إلى أيديولوجيا عائلة أو نادي الأقوياء،إذ يكفي أن تجتاح منتوجاتك الصناعية الأسواق العالمية، حتى تفرض نفسك واحداً من بين عظماء دول القرار، من دون تصريح، ومن غير منّة عطاء، تأتي فقط بشفاعة مساعدات صندوق النقد الدولي «لتنمية الضعفاء»، بكل ما في هذا المصطلح من التباس في المعنى بين شروط التنمية الحقيقية، ومقتضيات مصلحة الغرب في المساعدة على تنمية دول العالم الثالث.

التقدم الحضاري يملي على السائرين النظر إلى الأمام، لا إلى الوراء.

إنّ الاستنجاد الدائم بالتاريخ القديم للشرق، قد يعمينا عن التبصر في المستقبل، تماماً مثلما أعمى نظر الماضويين الكُثر في عالمنا العربي والإسلامي، عندها يتأجل الاعتراف بأزمة موجودة خلف غشاوة غطاءات ماضي التاريخ، إذ يكفي أن يكون لك تاريخٌ حضاريٌ نيّرٌ حتى تنفرج من أمامك سبل التطور برحابةٍ قد تعتريها إخفاقات تعثُّرٍ عرضي لا يمتُّ إلى صلب الحضارة المتعافية من كل العلل، فقط لكونها أنجزت في الماضي نجاحات كفيلة بحل معضلات الحاضر والمستقبل.

بهذه الرؤية يسعى حنفي لسد فجوات حضارته الحاضرة، عبر تغليفها بمناعة شواهد ووقائع موجودة في سياق تاريخي له زمانه ومكانه المحددان، لا في إطلاقات رغبته في أن يتمركز التاريخ في ميتافيزيقيا «يوتوبياه» القومية المترسخة في تاريخٍ ذهاني، يُعطيه أسبقية ـ أفضلية مطلقة على حضارة الغرب، خصوصاً «إذا كان الوعيُ التاريخي لدى شعوب العالم الثالث يمتد إلى سبعة آلاف عام في الصين والهند وفارس وما بين النهرين ومصر، من الشرق إلى الغرب، فإنّ الوعي الأوروبي لا يمتد أكثر من ألفي عام من ظهور المسيح حتى الآن»[1].

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 525.

مع أنّ في التاريخ دروساً، وعلى ما تثيره من تفسيرات وتأويلات متناقضة، إلَّا أنّ فيها عِبَراً قد تساعدنا على فهم أسباب التحولات الحضارية، مثلما قد توضح لنا علّة تثبت وعي البعض في مرحلة تاريخية، وتخطّي البعض الآخر لها، لننتهي ربما، إلى أن التقوقع أو التمسك الشديد بماضي التاريخ، هو دليل على إخفاق المتمسكين به في بناء مشروع عصري قادر على مواجهة تحديات الحاضر، وهذا تغنٍّ بقدرة، وعلى ما لها من أهمية في تعزيز الثقة بالنفس، إلَّا أنها وحدها لا تكفي للخروج من نفق الأزمة، فالانشغال الكلّي بالماضي لا يسمح بالتطلع الدقيق إلى مقتضيات المستقبل. وهذا هو بالضبط ما يؤخر أصحاب النظريات التراثية المستأنسة بانتصاراتها الماضوية عن اللحاق بأصحاب النظريات المنشغلة بتسجيل انتصارات مستقبلية؛ إنه الفرق بين من يشده الحنين إلى الماضي، وبين من يجتذبه إغراء الانتصار والنجاح في المستقبل؛ أما توثيق الماضي بالمستقبل، فدونه صعوبات، يستحيل معها توزين أو موازنة العلاقة المتوترة بين انشدادات ذاك، وانجذابات هذا، على الرغم من كل المحاولات التأويلية العاملة على ملاءمة ذاك الماضي مع هذا الحاضر الذي يُقْتَرح عادة، كاشتقاق منطقي طبيعي من. . . ، إلى. . . .

إنّ نجاح الطروحات الثورية التقدمية، رهن مصالحة التراث مع الواقع على نحوٍ لا يبدو فيه المقترح النظري الجديد في المستقبل، كجسم غريب دخيل على الثقافة القومية.

السؤال هنا، هل وفِّقَ حنفي في عقد مصالحة جدية ناجحة بين «التراث والتجديد»؟. ما لا نشك فيه هو رغبة حنفي وتوقه إلى هذا الهدف، عبر محاولات تقميشه إيجابيات التجديد من مصادر غربية لا تتشابه، برأيه، مع مصادر وعيه التراثي المغاير، بما يدحض إمكانات المصالحة بين ما لا يجمعهما تقارب هو نفسه شرط للملاءمة المبتغاة.

فبين ما يبتغيه توق حنفي، وما تؤول إليه مجريات بحثه، فرق، يظهر في المفارقة الغريبة للجمع بين إيجابيات الوعي الغربي المأزوم، وإيجابيات وعيه التراثي المعافى. إنها مفارقة حقيقية، لا تصح لإجراء مصالحة بين الإنجازات المادية في دنيوية مصادر الوعي ذاك، والكوامن الروحانية في دينية ـ ماهوية الوعي هذا، ولعلّ ازدواجية التناقض في هذا التوجُّه «إسلام محافظ معتدل» أي تأويل يتسم بالشكلية أكثر من كونه قادراً على مواجهة التحدي، وترجع جذور الازدواجية في الثقافة المصرية المعاصرة ـ وهي ازدواجية تتواجد أمثلة لها عديدة في العالم الثالث»[1]، إلى هذا الخيار الذي كان قد بدأ خطواته الأولى «محمد علي» خلال محاولته الجمع بين الإيمان الروحاني والعصرنة المادية، لتحديث مصر.

---

(1) أمين، نحو نظرية للثقافة، مصدر سابق، ص 131.

ومهما يكن، من يطّلع على كتاب حنفي «مقدمة في علم الاستغراب» يعقد في ذهنه تلقائياً مقارنة معيارية بين الحضارتين، لينتهي، خالصاً إلى نتيجة يَرْثي بها حال الغرب المأزوم، أمام ازدهار وحيوية حال الشرق الواعد الذي تختمر فيه بوادر انفراج حضاري مرتقب، وبرأيه «إذا كانت الثورة الاشتراكية في روسيا والثورة الفرنسية والثورة الأميركية قد أصبحت في الغرب أشهر الثورات. . .، فالثورات العربية والثورات الأفريقية وأخيراً الثورة الإسلامية في إيران أعطت رصيداً ثورياً ضخماً لتجارب الثورات في العالم الثالث»[1].

إنّ في هذا العرض المبسط لمنتَج التحولات الثورية الكبرى في الغرب، وأثرها التثويري على دول الأطراف، فيه تشويه أو تحريف لحقائق تاريخية، لا يمكن أن يتساوى معه الفعل مع ردات الفعل، الإبداع مع التقليد، الثورة على القديم مع الثورة نحو القديم، فهذا من شأنه توكيد الوضع القائم، في وقت نحن بأمس الحاجة فيه إلى الثورة على سكون حضارتنا الراكدة منذ مدة في بحر التديُّن بإسلام جوهري ـ ماهوي، رغم أنّ الوجه الحقيقي لهذا الإيمان، يقبع خلف أسباب القهر والبؤس الاجتماعيين عند المتدينين المتشددين في التمسك بالرأسمال الرمزي (الدين)، كتعويض عن فقدانهم الرأسمال المادي (الدنيا) في أوضاعهم المتردية إلى ما دون خط الفقر في حالهم الذي تستبد به هيمنة الأنظمة الكولونيالية، التي بدأت بدورها تستنفد اعتمادها على الرأسمال الرمزي للسيطرة على مقدرات شعوبها الفقيرة.

ويبدو في هذا السياق، ظهور الحركات الأصولية مؤشراً على اختلال دعائم التوازن القائم بين الدين والدنيا في خطاب الأنظمة الحاكمة التي بدأت تفقد تدريجياً مبررات هيمنتها، أمام ما تشهده من مخاض تحول، نعيش غليانه تطرفاً، وهذا ما يتطلب من المدركين لهذه المسألة، توجيهاً جريئاً لإرساء أسس التحول نحو نمط جديد في التفكير السياسي والاجتماعي، لا سيما «وإنّ ازدهار الفكر تصحبه دائماً أوضاع تتسم بعدم الاتزان. إنّ إلغاء عناصر الاختلاف وسيادة طابع التجانس. . . وبالتالي ثبات التوازنات قد خلقت ظروفاً جديدة شجعت على ركود الفكر»[2].

إنّ الدلائل الواضحة في المشهد الثقافي والسياسي كتلك المتمثلة بالنقاشات الساخنة حول التراث والتجديد، الأصالة والإبداع، الأصولية والعلمانية في العالم الثالث، لا بدّ من أن تَتَفتَّق عن حالة جديدة، لم تتبلور بعد في تيارات واعية لما يجب

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 524.
(2) أمين، نحو نظرية للثقافة، المصدر السابق، ص 60.

أن تشكله موجبات المستقبل من برامج متحررة من ضغائن العصبيات الضيقة، ومن هوية متزمتة، كانت قد استعملت في الخطاب الثقافوي في كلا العالمين[1]، بهدف تسويغ الانغلاق والتقوقع في نطاق الاختلاف والمغايرة عن الآخر، أكثر مما استعملت لإظهار وجه التشابه الحضاري ـ الإنساني مع الآخر.

إنّ حنفي واحد من بين هؤلاء الداعين إلى الحفاظ على مثل هكذا هوية، في زمن التحولات والتغيرات لتكنولوجيا العولمة، التي أمسى فيها طرح الهوية محمولاً بوتيرة التقارب السريع «واللاإرادوي» بين حال صورة الشعوب الغنية ورغبة الشعوب الفقيرة، أو بين الشمال والجنوب، الغرب والشرق، حتى إنّ مفهوم «خصوصية الشعوب»، صار يغذي محور الصراعات الإثنية والدينية، وهذا ما يطرح أكثر من علامة استفهام حول الهدف من التأكيد على الفروقات الحضارية، وتغليفها بمعان ومصطلحات (التمايز ـ الخصوصية ـ الهوية ـ الأصالة) قادرة على أن توظَّف في الاتجاهين، انفتاح إيجابي وانغلاق سلبي، وبهذا المعنى، يعتبر حنفي أنّ «الإبداع الذاتي هو قدرة الشعوب التاريخية، شعوب العالم الثالث على أن توقف التغريب، وتبدع ذاتياً، حفاظاً على أصالتها، وتأكيداً على هويتها، ويتم ذلك عن طريق الخصوصية»[2].

مع أنّ الخصوصية المزعومة هذه قد تفسَّر على نحوٍ آخر مختلف، أي أنها قد تشكل منطلقاً واعياً لدرء مخاطر التغريب الضروري لانتشال وعينا من براثن الهوية التراثوية[3]، إلى هوية تراثية جديدة، كتلك التي تستنجد بشواهد وأمثلة من مرحلة تاريخية، كان فيها الأجداد أكثر انفتاحاً وحواراً وتسامحاً ممن يتمثلون بالتراث الجوهري لمتديني اليوم، ومثلما «روت المدرسة الإسلامية الوسيطة نهضة المدرسة المسيحية في الغرب فوجد الفكر المدرسي الإسلامي جاهزاً واحتذى به بل استورده بالحرف دون أيِّ تحفظ، فأخذ الفكر الأوروبي يشعر هو الآخر بالحاجة إلى التوفيق بين العلم والإيمان»[4]، كذلك هي الشعوب العربية الإسلامية بحاجة للانتقال إلى وضع يتم من خلاله تجاوز ما وصلت إليه حضارة الغرب الحديثة، و لا يقف عند ما كانت قد وصلت إليه حضارة الشرق القديمة.

---

(1) إنّ من أبرز دعاة الدعاية لخصوصية الهوية الحضارية في الغرب هو صموئيل هنتنغتون، وقد ذكرنا أن حنفي وهو من دعاة الخصوصية إياها، لم يسلم هو نفسه من تكفير الهوية «الإسلاموية» عند بعض التيارات الإسلامية المتشددة في عالمه الإسلامي.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 530.

(3) إشارة إلى هيمنة النزعة التراثية في التفكير أو التوجه نحو المستقبل...

(4) أمين، نحو نظرية للثقافة، المصدر السابق، ص 60.

ولعلّ التوفيق والملاءمة بين ما توصل إليه «الآخر»، وما توقفت عنده «الأنا» لإنتاج نهضة جديدة، يستلزم تقريب وجهات نظر، لا تستبعد أوجه الالتقاء والتقاطع بين المتشابهات التاريخية في الحضارتين، وهذا يعني، انتصار الفهم التراثي المنفتح على ما يستوجبه تطورنا من استعارة مفاهيمية منهجية، قد تصل ربما إلى حدّ التمثل بتجارب الغرب، وإلّا فسنبقى في عتمة الدعوات السلفية التي ما برحت تغمر النفوس بعراقيل ماضٍ، آن الأوان لإعادته إلى نصابه التاريخي، وذلك كي نعتلي رُكَبَ المستقبل، من دون عقد نقص ولا عظمة، فمن شأن هذه الانفعالات قلب التجديد إلى تعتيم أو تقادم، بعكس الوجهة المتوخاة.

تماهي النقد «الاستغرابي» مع منطق المنقود «الاستشراقي»

إنّ التماهي مع الغرب الاستشراقي من خلال الردّ عليه باستشراق معكوس، قد يدفعنا إلى التمثل بسلبيات الغرب، وتقليده بطريقة تدحض الخصوصية المزعومة في «أنا» حنفي التي ذهبت إلى وصف الغرب بآلية العين نفسها لأوصاف الاستشراق التقليدي، فتجوهر الوعي الأوروبي «بعدمٍ» مُضادّ «لأمل» وعي العالم الثالث، في قوله: «إذا كانت مظاهر العدم سائدة في الوعي الأوروبي ومظاهر الأمل فيه تكاد تكون معدومة أيضاً فإنّ مظاهر الأمل في وعي العالم الثالث حقيقة واقعة»[1]، فإذا كان من تقليد ما، فهو في هذا التشبيه المتطابق مع الخطاب الاستشراقي الذي لم يجد في الإسلام سوى «أنه موضوع الكلام وليس ذاتاً مكتملة إنه موضوع يقطعونه ويصلونه ويشيئونه ويجوهرونه»[2]؛ تماماً، كما تشيأ الغرب وتجوهر في استغراب حنفي المستلب بالمنحى التقليدي لاستشراقٍ لم تقتصر مفاعيله على مخيال الوعي الأوروبي فحسب، بل أيضاً كان له تأثير فاعل في الردّ عليه عند الطرف الآخر، أي على ذهنية الضعفاء المتربصة بقوة الآخر، من أجل الانقضاض على إحساسها «الجواني» بضعف يتماهى مع القوة إياها التي يكرسها حنفي في تراث «الأنا» الممتلئ أملاً، "إزاء «الآخر» الطافح بالعدم.

إنها بداهة من يعتدّ «بأناه»، من خلال تشويه صورة الآخر في وعي حنفي الداعي إلى «مهمة أجيال قادمة من المستغربين، والتحقق من صدق تواريخها (يقصد حنفي

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 36.

(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص 45 ـ 46.

الفلسفة الغربية) كما فعل المستشرقون مع تواريخ حياة فلاسفتنا القدماء»[1] فالردُّ بالمثل، من دون التحقق من جدوى هذا التحديد، لهو نتيجة منطقية للعلاقة المقلقة بين الجلّاد والضحية، بين السيد والعبد، إنّه تكريس لدونية مضمرة في التقليد الحذافيري لتفاصيل التفاصيل في الاستشراق الكلاسيكي الذي انقلب في ذهن الوعي القومي لحنفي، علوّاً وتفوّقاً لأناه غير المتفوقة، ما لم تنقلب برأينا، على معادلة الاستشراق القائل بتضاد مطلق بين الحضارات.

حتى إنّ مقاربة مثل هكذا معادلة، وعلى ما يعتريها من صعوبات، يجب أن تتحمل مسؤولية تَفَحُّص ما قد يترتب على تبدل موقعي النظر من نتائج متطابقة ـ متشابهة بين «الأنا والآخر»، ذلك أنّ الأنا عند الآخر، كانت هي الآخر عند الأنا، إذ تمثّل «ظاهرة العرقية المركزية الأوروبية... الرؤيا الجوهرانية والمثالية للحضارات...، أولوية النموذج الأوروبي وتفوقه على جميع النماذج الحضارية الأخرى»[2]. كذلك الأنا عند حنفي، تُمثّل وعياً ماهوياً لا يحيد قيد أنملة عن درب الاستشراق المُنتقد في الشكل أو في التسمية، لا في المضمون الآيل نقده الجدي إلى تحويل وجهة البحث عن المنطلقات الخاطئة التي شكلت الأرضية الصلبة لفيلولوجيا الاستشراق، ولعلّ المشكلة كلها تكمن في النظرة الشعبوية العفوية تلك، لا العلمية لاستشراق، أو بالأحرى، لاستغراب حنفي السارح في مخيال أمنياته إلى أماكن كان قد تقزّز منها هو نفسه، عندما شكلت منطلقاً للآخر.

إنّ ترك الأنا على سجيتها، قد يجعلها تذهب بالطبع إلى أن تستعدي الطبائع المغايرة في الآخر، وذلك بالاستهواء النرجسي لأوصافها الحميدة، وهي حميدة فقط لأنها جزء من كينونة قائمة على مبررات التمايز والاختلاف الموجودين بالنسبة لها خارج فضاء النقد المعياري؛ وربما كان يعود إلى هذا السبب تمسك الوعي العمومي عند الأوروبيين، بنظرة عنصرية عصبوية تجاه الشرق والشرقيين، على الرغم من الانتقادات والملاحظات العلمية التي كانت تضطرد يوماً بعد يوم، لمواجهة مثل هكذا نظرة من قِبل أوروبيين آخرين، لكنْ يبقى العيب قائماً مهما تجردت «الأنا» أية «أنا»، ومهما حاولت الترفع عن مركّبات وجودها المترسخ في هوية، تستيقظ بقوة حين تُوجَّه إليها ملاحظات من آخر، تجعله علّة لاستنفار كوامنها، فيستفز فيها دوماً حمية الدفاع عن وجودها، بغضّ النظر عن صحّة أو خطأ الملاحظات تلك، ولربما قد تتقبل الأنا الملاحظات نفسها

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 555.

(2) رودنسون، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص90 ـ 91.

بحنو، إذا وُجِّهت إليها من آخر يشاركها الهوية نفسها والمركَّب الحضاري ذاته، بالرغم من احتمال توجيه اتّهامات الارتداد والخيانة إلى مثل هكذا نقد، من الأنا الخاص إلى الأنا العام.

إنّ نقد الأنا لنفسها يجعلها تبالغ في تبخيس نفسها أحياناً كثيرة، مثلما تغالي في التخلي عمّا يستوجبه النقد البنّاء، وذلك نتيجة ذهاب النقد الذاتي إلى مسافة يختلّ فيها التوازن المطلوب في مثل هكذا إجراء، والعكس صحيح، تُفْتقَد القدرة الصحّية على النقد في الحالة «المازوشية» لذات تستأنس دوماً بما كانت عليه. . .، وبما هي فيه. . . .

ومهما يكن، فالدراسات العلمية تقاس بمدى تجرُّد الأنا الدارسة عن «مازوشية» و«سادية» الأحكام الموجودة بنسب متفاوتة، أكثر أو أقل عند كل الباحثين، عرباً كانوا أم أعاجم، وعلى غير صعيد، يقول حنفي «والأنا الحضاري لا يحتاج إلى إثبات. فمنه خرجت الصحوة الإسلامية والثقافات القومية، والآخر بالنسبة لنا هو الغرب الذي نعيشه منذ بداية الاستعمار القديم منذ الحروب الصليبية»[1].

ففي هكذا تعيين للأنا الصاحية، في مقابل آخر غافٍ باستعماره، ينجلي موقف حنفي الواضح في نرجسية انطوائه على أناه التي لا تحتاج إلى إثبات، فصحوة الحركة الإسلامية ويقظة الثقافات القومية هي بالنسبة له خير دليل على وجود أناه في مقابل آخر يتصف وجوده بالاستعمار القديم والحروب الصليبية، ليس إلّا، فبرز من هذا الترسيم بين حدَّي الأنا والآخر، عداوةٌ مضمرة في توصيفه لاختلاف الحضارتين، غير المحصور في نطاق مرحلة تاريخية، بعدما ذهب إلى ما قبل الاستعمار والحروب الصليبية لتقصي الغيريَّة الحضارية من المصادر الأولية، أي في المنشأ التاريخي للوعي الأوروبي، منذ أن كان الغرب غرباً. . .، إزاء ماهوية الوعي القومي، منذ أن كان الشرق شرقاً. . .، ولم يخفِ حنفي رغبته في أن تتحد مرامي الجنوب الجغرافي من أدناه إلى أقصاه «فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أميركا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز وبالتالي، يتحقق الهدف الأقصى من علم الاستغراب»[2].

السؤال هنا، هل إنّ هذه هي غاية علم الاستغراب؟ أم أنّ علم الاستغراب أوصل بحثه إلى هذه الغاية؟، والإجابة هنا لا تستلزم منا عناء التفكير بما قاله جهاراً وبوضوح في خلاصة رأيه بالغرب، فأنهى عروضه الاستغرابية عند مشهد سياسي، يحتاج برأينا إلى أطروحة من نوع آخر.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص 552.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص 553.

وهنا نقول، كان الأجدر به تسليط الضوء على علّة إخفاق عالم الأطراف، وفشل مشاريعها النهضوية، منذ أن غدت الهزيمة عنواناً لتجييش عنصرية ـ عصبية الشعوب المقهورة ضد آخر يحتمل ربما قسطاً من مسؤولية تردّي أحوال الأنا، المسؤولة هي بذاتها عن تردّي واقع الحال.

إنّ إمعان الغرب المتقدم في استغلال الظروف التعيسة للعوالم المتأخرة، يتطلب منّا التركيز أكثر على تلك الظروف، لإزاحة أو زعزعة عناصر استغلالنا، وهذا يشترط أولاً الخروج من دوامة المراوحة والتقوقع في التراث، والابتعاد عما يجعلنا ضحية الآخر، بعد زمن، استُنْفِدت فيه هذه الذريعة التي ما برح يتلطى خلفها خطاب السلطات الحاكمة في العالم الثالث، فالأنظمة المحلية كانت ترتكز لتأبيد سيطرتها على ما تستمدُّه من تقاطع «ضعف الأنا مع هيمنة إرادة القوة عند الآخر» (الغرب).

أما القول بغرب مأزوم وشرق معافى، وعلى ما فيه من تعبير عن أمانٍ طيبة ونوايا حسنة، إلّا أنه يضلل حتماً بُوصلَة الاتجاه الصحيح، هذا القاضي بأن يُسلِّح الضعفاء بوعي أكثر انفتاحاً على علوم ومعارف تفيد في ضبط الخلل التاريخي عند الأنا، لا أن تسلِّح الأنا باستغراب يطفح بالأحكام التي تحمّل الآخر مسؤولية أزمتنا النهضوية تلك، ذات الكوابح المحلية. فالأزمة هي في التماهي المَرَضي مع أصالة الذات التراثية، ليغدو التفلت من كوابحها الماضوية، وحده الكفيل بتأمين ترياق العلاج من مرض تخلفنا المزمن.

ينهي حنفي عرضه ـ نقده ـ ردّه على الوعي الأوروبي بخاتمة في النقد الذاتي، وذلك لإشهار عيوب ونواقص عمله المحدود نتيجة قصر العمر، بالإضافة إلى قصور الباحث الواحد عن الإلمام الدقيق بمراحل تاريخية، ليس سهلاً ضبط امتدادها السابق واللاحق، على طول خط زمني، فيه من التعدد والتكاثر ـ الاختلاف والمغايرة ـ التحول والتبدل ـ التداخل والتمفصل في الوعي الأوروبي، ما لا يسمح بمتابعة حيثياته من دون مغالطات كتلك الناجمة عن «أ ـ التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية. . .، ب ـ صعوبة التصنيف والاختيار»[1]، وكل ما يمكن أن يطاله مبضع النقد، عند من يضع نفسه في مقامٍ فضفاض أوسع من أن يختزله مقال أو كتاب.

لقد أدرك حنفي المآخذ ـ الهفوات والملاحظات التي يمكن أن تقال على بحثه المستفيض في عرض كل ما يجده ذا أهمية لتأكيد فرضيته عمّا يدعم حجة بحثه في الاضطراد التكويني للوعي الأوروبي المتغير والمتبدل منذ نشأته الأولى ـ الثانية ـ الثالثة،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص554 ـ 555.

وصولاً إلى ما هو فيه من مأزق، عزاه حنفي إلى المنشأ الوثني في الفكر الغربي المتفلت أثناء تمرحله التاريخي من عقال الثوابت الماهوية، الموجودة في فكر الأنا، كصمامات أمان تمنع جنوح الوعي الإنساني إلى ما قد وصل إليه التشاؤم ـ الشك ـ العدم في الحضارة الغربية الراهنة، لكنْ، إذا ما توقفنا على ما أقرّ به من خلل منهجي وأخطاء تاريخية، ينتابنا العجب من قدرته على الاعتراف بما قد يطيح بكل ما جاء في متن عمله. لأنّ ما ساقه هو نفسه من ملاحظات على عمله، تكفي هي وحدها لإعدام مبررات مشروعه من الأساس، حتى ولو كان نقده الذاتي يبغي قطع الطريق أمام احتمالات نقد الآخرين له، بعدما حمّل نفسه وزر مهمة بهذا الحجم، فوجد أنه لا يعتريها صعوبات فحسب، إنما تعطلها من حيث المبدأ، «والاعتراف سيد الأدلة» عيوب لا تقتصر على الفوارق «بين الإمكان والتحقق، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. . . ، بين التمني والواقع»[1].

وهذا شأن طبيعي في أحوال الدراسات والأبحاث التي لا يستجدي أصحابها الموضوعية من خلال التجرد المستحيل، فالتجرد نسبي، وعلى قدر نسبيته تقاس جدية الباحث وموضوعيته العلمية على كل الأصعدة؛ فكيف والحال هذه، بأدق المسائل وأكثرها تعقيداً على ما يمكن أن ينجم من توتر مزمن في العلاقة التاريخية بين الأنا والآخر؟.

وأكثر من ذلك، يقول حنفي: «النقد الأهم والأكثر شيوعاً والذي سمعته مرات عدّة هو أنني أحلل الوعي الحضاري للأنا في تراثنا القديم أو للآخر في التراث الغربي دون أساسه التاريخي. . . ومع علمي بأهمية هذا النقد ووجاهته بل وضرورته من أجل إحكام البحث العلمي وإكماله، إلَّا أنني غير قادر عليه و«رُحِمَ امرؤٌ عرف قدر نفسه"، إذ يحتاج إلى جهد تاريخي لا طاقة لي به»[2].

والغريب هنا، هو تسجيله لسابقة إيجابية، لم نعهد لها مثيلاً عند معظم الكتّاب والباحثين العرب والأجانب، على ما فيها من تواضع يميط اللثام عن محدودية قدرته على تحصيل ما لا طاقة له به، وعلى ما قد يترتب عن هذه المحدودية من نسف لجهوده، ومن الجذور، لكل ما جاء في متن بحثه الشمولي، من أحكام وخلاصات قيمية، غير أنها تفتح الباب على مصراعيه لنقاش ما خفي عليه، أو ما لم يذكره اعترافه بعجزٍ،

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص553 ـ 554.

(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص558.

ترجَمَه على نحو مغاير للوجهة المُعترف بها، أي عندما ترجمه ادعاءً قادراً على الإحاطة بتاريخية الوعي الأوروبي، من أدناه إلى أقصاه؛ هذا من دون أن يلحظ بالتمام ما اعترف به من إعاقات أمام دراسته الطويلة والواسعة، كقصر العمر الذي عابه على نفسه، كي يتهرب من نواقص يمكن تجنبها بطريقة أكثر إفادة، إذا ما تمّ التركيز على خاصية محددة من خواص الفكر الغربي بشكل عامودي، بدلاً من التنطح لدراسة أفقية وعبر كمّ فكري يتطلب عمر أجيال.

إنّ هذا لا يدعونا إلى الإحباط، فالمسؤولية الملقاة على عاتق الباحث، تقضي بقصير العمر، الإسهام في خلق مناخ حواري، لا يتوفر من خلال دراسة عمومية، إنّما بالتخصص والتركيز على ظاهرة فكرية معينة، أو مرحلة تاريخية محددة، بعيداً عن الانفعالات النفسية الناشئة على خلفية ردّ فعلٍ، لا تخدم أبداً الغرض العلمي.

إنّ الاعتبار الأمثل لأيّ عمل، يكمن في جدوى مفاعيله على جمهور القراء، إنْ لجهة تصويب ما نعتقده معوجاً في أذهان عامة «الأنا»، أو لجهة إصلاح التشوُّهات التاريخية في وعي جمهور الآخر، لأنّ «أدلجة ردّ الفعل على نقد الآخرين، تشبه في سيرورتها أدلجة هذا النقد ذاته؛ أي عن طريق المحرقي أو البؤري والتعميم التجاوزي... وأشهر مثال على ذلك ممارسة التبجيل على طول الخط، أو الهوس بمؤامرة كونية شريرة ضد الإسلام»[1].

من هذا المنطلق، يصحّ المأخذ الأيديولوجي على الاستشراق المتمركز، مأخذاً على ردّ حنفي المتمركز في الموقع إياه، وعلى النحو ذاته في أيديولوجيا شرقه، بطريقة تماهى فيه ردّ الفعل مع الفعل نفسه[2]، حينما وضع نصب عينيه مهمة إجرائية تنتمي إلى غير سياق، فهي مشتقة من السياق التاريخي للقرن الثامن عشر في الغرب الخارج للتوّ ممّا لم نخرج منه بعد، ليتساوى السياقان غير المتوازيين عند نقطة، تجوهر فيها اختلاف الظروف التاريخية، بمغايرة مطلقة بين شرق وغرب، إيمان وإلحاد، وكل الثنائيات الماهوية ذات الوظيفة الواحدة بالرغم مما يظهر عليه من تضاد تمركزي.

---

(1) مكسيم رودنسون، المقدمة الثانية لكتاب جاذبية الإسلام، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، المصدر السابق، ص 116.

(2) يقول ديريدا في سياق تعليقه على نقد ماركس لـ «ستيرنر»، إنّ ماركس يستطيع أن لا يتوقف أبداً عن رمي نباله وعن الجرح حتى الموت. وإنّه ليستطيع أن لا يغادر أبداً ضحيته. فهو يرتبط بها بصورة مقلقة. وإن فريسته لتأسره. ولقد يشتمل غيظ الصياد على امتلاك خدعة حيوانية... نقلاً عن كتاب: جاك ديريدا ـ أطياف ماركس، ترجمة منذر عباس، دار الحاسوب للطباعة، حلب 1995، ص26.

ولعلّ الغاية القصوى من كتابة حنفي، تسعى إلى كسر الحاجز النفسي للمتوجسين خوفاً من قوة الغرب التي تهيمن على من يستلهم رأيه، تقدماً زائفاً وتطوراً مأزوماً، كما جاء في فقرته هذه: «فالكتابة [عنده] تخليص من وهم، وتخفيف من تبعة وثقل. كما أنّ الكتابة لحظة انفعالٍ وإثبات وجودٍ [ويستطرد حنفي بالقول]: كما أردت في لحظة عاجلة، والعمر قصير إبعاد الخوف من الآخر والتخلص من إرهابه، وتجاوز عقدة النقص أمامه التي يشعر بها بعض الباحثين. فالوعي الأوروبي موضوع أيضاً وليس ذاتاً، وأنا أيضاً ذات وليس موضوعاً، ويمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب وأضمهم في طابور عرضي وأكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم... وأضعهم جميعاً في الأسر»(1).

إنّ استعمال حنفي لمثل هكذا تعابير سيكولوجية، بغية تبرير مشروعه «الكتابي» هذا، ينمّ عن إحساسه بدونية مفزعة، فأراد التخلص منها بالانقلاب على ما يشعر به هو في نفسه الساخطة على حال التفوق عند آخر مذنبٍ، لكونه آخر، فَعِقَد النقص والخوف والإرهاب، هي من لفظ الغارقين في تعاسة الارتباط أو التعلق المقلق بين الأبوة المعرفية لهيبة الغرب، والبنوّة المعرفية لمهابة الشرق، فالخلاص المرتجى يتحقق إذاً بقطع «حبل السرّة»، لا بتمركز مفتعل وضعيف إزاء القوي، ولا بنقد قوته أو الردّ على وصايته، لأن هذا من شأنه الإبقاء على الصلة غير المتكافئة بين من يوظف قوته للسيطرة من ناحية، ومن يَستلِبُه ـ يَستَنفِدَه همّ الخلاص بالتحديق والنظر في قوة المُسيطِر من ناحية ثانية.

ذلك أنّ الخروج من هذه الحالة، يستلزم تنمية القدرة اليافعة للأنا، وذلك بغية تذليل عقبات المستقبل الذي يشترط بناؤه توفير الجهد المبذول في الردّ على الآخر، عبر تحويل هذا الانهماك إلى الانشعال «بأنا»، يقتضي بناؤها الانفتاح الهادئ على تجارب الآخر ومعارفه، لا «إقامة سور حول البيت دفاعاً عنه وحماية له من غزو الآخرين»(2).

لسنا بحاجة إلى أسوار، فلدينا ما يكفي من جدران، عانينا من سدودها بعدما كانت سبباً في قصور النظر إلى ما وراءها، فتحوّل الاحتماء بها، انغلاقاً على وهم الخوف والفزع من غرابة ضوضاء ومدنية هذا الدخيل الأوروبي.

آن الأوان إذاً للتخلي عن الاعتداد بأسوار بيتنا (تراثنا) المتصدّع، لأنه يحتاج إلى ترميم أعمدته بإسمنت الحاضر، لا بطينِ الماضي، يحتاج إلى إعادة هيكلته بتصميم هندسة عصرية، وإلّا سيهبط حتماً على رؤوسنا الساكنة بغرور «ماضوي»، إذ يكفينا هروباً إلى الأمام، فالفلسفة لا تنضوي ولا تصطف في طابور، والفلاسفة ليسوا مطواعين هكذا

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص560.
(2) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص562.

لتنفيذ أوامرنا، إلّا في عقل من يضيق ذرعاً برحابة أفكارهم الحرّة والهائمة فوق رؤوسنا كشبح[1] لا يمكن لنا محاربته، ولا أسره. ومن يزعم غير ذلك، يؤكد استلابه ـ أسره في زنزانة «العقيدة القائلة بوجود علمين لا علم واحد. فهذا يؤدي للقضاء على العلم والفكر بكل بساطة»[2]. فمحاربة الانحرافات يجب أن لا تستميلنا إلى انحراف من نوع آخر، خصوصاً بعد أن تقصينا بعض الشواهد على إخفاقاتٍ خالفت غاية الردّ الاستغرابي في مشروع حنفي هذا، عندها اتضح أمامنا الفرق الشاسع بين نية القيام بالعمل، وفعل تنفيذه الخاطئ، من خلال آليات قد تؤدي أحياناً إلى الارتداد على ما يدحض النوايا التي، وإن كانت شرطاً للشروع في ما ينبغي تحقيقه، إلّا أنها لا تكفي، كما لا يتحصّن بها وحدها أداء البحث عن ضالتنا المعرفية، فالمفروض بالباحث الأكاديمي أن يكون على مستوى من التجرد، وأن يبتعد عن الانفعالات بالقدْر الذي يخوله الكشف عن أسباب انفعال الآخرين، كما أنها قد تمكّنه من تعرية قناعتهم من علّة تعصبهم إلى هذه العقيدة أو تلك.

وكي لا يقع الدارس ضحية تضليلات أيديولوجية عمياء، عليه النظر بالموجود أمامه، بعين الشك، أكان هذا الموجود دعاية لفكر الآخر، أو ترويجاً أيديولوجياً لما هو عليه حال الأنا من انتماء، قد يصعّب من عملية النقد، خصوصاً إذا ما كانت محمومة بسعير التصدي لكمّ من الافتراءات الثقيلة على الأنا، عندها تثقل بسلبيات حكمها هي الزائدة على ما تحمله من تشوهات ذاتية.

يبدو أنّ الدوافع المشروعة في مشروع حنفي، استفزت فيه حمية الدفاع عن الأنا بالهجوم على الآخر، واضعاً نفسه «أناه» في الموقع الندّي، لا بل رافعاً وعيه إلى ما يتفاضل به مع آخر يثير شفقة تأزم وعيه الحالي، بالرغم من هيمنة هذا الأخير على ما يحتويه وعي الأنا من كوامن حلّ، مغطاة بالقشور الفكرية المستوردة من الغرب. وفي هذا السياق، احتلت نظرية المؤامرة عنده الحيّز الأساس في مجمل بحثه عن علّة العوارض الحضارية في وعي الأنا، بعدما انطلى على بعض مثقفيها ـ مفكريها وباحثيها، برأيه، زيف الأفكار والمناهج المادية غير الناجعة في علاج واقعنا الماهوي، والشافي ربما في علاج الغرب الوثني.

---

(1) إنّ مبدأ وجود «الشبح»، كان قد حث ديريدا على توظيفه في سياق استنطاقه لما لم يفصح عنه ماركس بوضوح تعييناته، إنما بغموض إقصاءاته، وبكمون ما لم يقله مباشرة، اتضحت حقيقة إخفاءاته الأقوى من إعلاناته المدونة في المكتوب الماركسي، من هنا أدخل ديريدا شبح هاملت على بيان ماركس، ليتشيأ مسرحه بياناً للحياة السياسية، ومن ثم، تماهى شبح البيان، شبحاً لشكسبير المبدع بدوره بهاملت، مسرحاً للبيان الشيوعي.

(2) رودنسون، المقدمة الثانية لكتاب جاذبية الإسلام، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 107.

من هنا، ألزم نفسه بفتح جبهتين، الأولى رمت إلى استرداد وعي هؤلاء المتغربين ـ المستلبين بقوة حجج الآخر، من أجل ردّهم إلى أصالتهم الشرقية، والثانية سعت إلى «ردّ الآخر إلى حدوده الطبيعية»، عبر تحجيمه بفعل، أظهر من خلاله قدرة الأنا على الإحاطة بالوعي الأوروبي كموضوع، وذلك للحكم عليه بموازاة ما أطلقه الاستشراق التقليدي على الأنا من أحكام، جعلته موضوعاً لا ذاتاً.

إنّ الغاية من مشروعه، تُختَصَر بقلب ـ عكس معادلة الاستشراق التقليدي، من قوّة إلى ضعف، ومن ضعف إلى قوة، ليجعل من تقدم الغرب تخلفاً، ومن تخلف الشرق تقدماً، من انفتاح الغرب سجناً لتحولاته ومتغيراته ومن انغلاق الشرق "العربي الإسلامي" وانطوائه على ذاته انفتاحاً على ما لم يُستنبش بعد من تراثه الغني بصلاحه في كل الأزمنة والأمكنة؛ إذ يستحيل بظنّه تحقيق هذه المهمة، انطلاقاً من فكر تحليلي تاريخي، ولعلّ هذا الفعل، هو معجزة من معجزات الوعي الماهوي في أن يستبدل بالواقع رغبات المؤمن بعقيدة تحجب عنه دوماً المجريات الحاصلة في الواقع، لا في الخيال، فيما هو قائم بالفعل. . . ، لا بالذهن. . . .

أخيــراً

يعترف حنفي بأنّ منظور رؤيته لمصادر الوعي الأوروبي تتسق مع أصالة وعيه المؤمن بما عنده ـ لديه، أي بما في حوزة الأنا التراثية من إمكانات لم تُستعمل بعد، لا لأنها احتياط استراتيجي للأزمة، بل لأنها تتعرض لمؤامرة التغييب المتعمّد والطمر المستمر، أما إذا أحسن استخراج كوامن التراث، ومن ثمَّ استعماله، فلن يبقى برأيه من مبرر لهيمنة مناهج الغرب على مقدراتنا الفكرية الكامنة، ذلك أنّ فكرة "الكمون" هذه، تخفي في طياتها كل ما يرغب حنفي بوجوده، حتى ولو كان لا وجود له، وهي بمثابة معين للأيديولوجيات كافة، على تسييج خواء إطلاقاتها بقدسية أسرار لا نفهمها صراحة، فهي كامنة من غير أن تُعلَم أو تُعلِم، فتظهر وتنكشف في كل فعل مستقبلي قائم أساساً في ما لم يعرف داخل الأيديولوجيات.

إنّ هذا ما اعتادت عليه التعبئة الأيديولوجية بالقول: إنّ كل فعل إيجابي مستمد بالضرورة من العقيدة، حتى ولو قام به الآخر، عدواً كان أم صديقاً، فبحيازته ما لا نستطيع اكتشافه في فكرنا، يتعزز التعصب بما نحن فيه أكثر فأكثر، وهو صحيح بدليل تفوق الآخر لما أخذه من عقيدتنا.

وهنا يقابل ـ يوازي حنفي بين الحجم المعلن في عقيدتهم (الوعي الأوروبي)،

ومخزون الحجم المخفي لعقيدتنا القومية، ليجد الأفضلية في المستقبل لحضارتنا المطمورة، إزاء حضارتهم غير المتكافئة، وإن تمادت لتطفو آنياً كمركز حضاري متقدم.

يتعرض حنفي في سياق عرضه لمكونات الوعي الأوروبي لمسألة حساسة ودقيقة، لارتباطها بالسجال والنقاش الدائر حول كيفية التمثل بمنجزات الفكر الغربي، من دون التخلي عن خصوصية فكرنا التراثي، فالملاءمة بين جديد الغرب وقديم التراث قضية معقدة، طالما شغلت مفكري وفقهاء عصر النهضة أمثال محمد عبده ـ فرح أنطون ـ الأفغاني. . . وغيرهم، من دون أن تتفق آراؤهم المتباينة على خلاصة واحدة وواضحة لما يجب اتباعه واعتماده لتحديث مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وبين الأخذ والردّ ـ القبول والرفض ـ الإعجاب والسخط، أرجىء الحسم في قضية ما زالت معلقة في فضاء التجاذبات، بين أقلية نخبوية وجدت في التحديث معنىً حضارياً لا يتعارض مع التراث، وبين أكثرية شعبوية رأت فيه تخلياً عن خصوصية أصالتنا التراثية، وظنّي، أن سيطرة الاتجاه الثاني متأتية من تواطؤ السلطات السياسية القائمة على مراعاة أو مجاراة الوعي السائد في مجتمعات العالم العربي الإسلامي، مع الخطاب الأيديولوجي الماهوي الذي رمى إلى تكريس سلطته، بالمحافظة على المظلة السياسية التي تتأمن بتكليف رجال الدين إدارة وعي الجماهير.

إنه تواطؤ متبادل، أو إنّه تقاطع للمنافع المتبادلة في جدل غائي، بين أصحاب الوعي الديني، وأصحاب المصالح السياسية الرامية إلى استخدام الوعي ذاك، سلاحاً للدفاع عمّا يؤبد فوائد المصالحة المنعقدة بين كلا الطرفين. وهذا ما جعل من عملية اختراق هذا التحالف، مهمة صعبة ومعقدة، في واقع، غدت فيه مواقف النخبة المستنيرة بالمناهج التحديثية، بمثابة اعتراضات لا طائل منها، ما دامت على تخوم بحيرة الوعي العمومي السائد، وما دامت لم تشكل تياراً جماهيرياً يهدد سكون المجتمعات، باستثناء الحركات الماركسية والقومية التي نهضت بُعَيْدَ الحرب العالمية الثانية، أي في عصر التحرر والاستقلال إبان صراع المنظومتين الاشتراكية والرأسمالية.

فكان لوهج الأفكار التحديثية وقعٌ ـ أثرٌ كبيرٌ على شرائح وفئات واسعة في المجتمع العربي الإسلامي، إلّا أنها ومع ذلك، لم تستطع قيادة التغيير لأسباب عدة، لا تقتصر على محاربة الغرب لها، إنما كانت العلّة الرئيسة في الممارسة والأداء، أي في تطبيق أفكار تقدمية بذهنية ديكتاتورية، فالحركات القومية مثلاً، لم تحاور الآخرين ولم تشركهم حتى في عملية التحديث ذاك الذي يتوقف نجاحه على مدى الاستقطاب بالمشاركة لا الإلغاء، بالاعتراف لا القمع، أضف إلى ذلك أنّ التيارات الماركسية لم تقدر على الاتساق مع الوعي الجماهيري، فبقيت دخيلة لارتباط مواقفها بالاعتبارات

السياسية للنظام الاشتراكي، ولاعتمادها أفكاراً تجاوزت الوعي السائد، إذ لم ترتدِ طابعاً محلياً أصيلاً، وهذا ما سهَّل محاربتها كشاهد على ما يترتب على التنكر للتراث، باعتناق أفكار غريبة عن واقعنا المهزوم ـ المأزوم لا بنتيجة تبني الماركسية فحسب، بل تبنّي كل مناهج الغرب المدرجة في جدول الحداثة والتحديث المأزوم.

هكذا كُبحت محاولات التحديث بالارتداد عليها، إلى أصالة فكر تراثوي ساعد في الترويج لنشأة الحركات الأصولية الإسلامية المنغلقة على ذاتها، والمتخمة بماضويات نرجسية، أتت كردٍّ فعل على إخفاق محاولات التحديث تلك التي لم يجد فيها حنفي سوى تغرّبٍ مسؤولٍ عن الواقع المتردي في مجتمعاتنا التي بدأت برأيه، تصحو وتدب فيها عافية التقدم الحضاري، مع تباشير الصحوة الإسلامية الراهنة.

إنّ هذا التنظير «الحنفي» يقدم عبر «مقدمته في علم الاستغراب» إسهاماً قد يثير ويُعزِّز عصبية التزمت حول مقولات ومبادئ، ليس الخطأ فيها، إنما في التعصب لها ولأحقيتها في أن تتبع خياراً أوحداً للحل، وهذا من شأنه إلغاء التنوع والاختلاف، عبر تكفير الرأي الآخر، وإبعاده عن المشاركة الضرورية لإيجاد مخرج لأزمتنا الحضارية، ولأن «المؤمن لا يُلدغ من جحر الأفعى مرتين»، كان على حنفي أن ينتبه جيداً لعلّة إخفاق التحديث، بغية تجنّب تكرار الخطأ إياه المتمثل بإلغاء الرأي الآخر وإقصاء الموقف المختلف، أي بالتخلي عن آلية الخطأ التي يستجديها هي نفسها مفتاحاً للحل.

ولأنّ واجب التثقف كان يقتضي منه، التفحص الجدي، والتدقيق المسؤول عن علّة إخفاق الحداثة بالابتعاد عن تزيين الوعي العمومي بحلّة أكاديمية، إذ كان عليه واجب السباحة والتبحر العلمي بعكس التيار الجماهيري، وذلك لكي ينسجم مع نواياه الهادفة ـ على حدّ زعمه، إلى تغيير، لا يتحقق من دون تضحيات جريئة، كتلك التي يدفع ثمنها عادة أصحاب المواقف المشاكسة والثائرة على مسيود وعي الجماعة، ولعلَّ تكفيره في الآونة الأخيرة، جاء ليفتضح المنطق الشمولي ـ القمعي لما اعتقده صحوة إسلامية، إذْ لم تحتمل هذه الصحوة المزعومة التباين بين «إسلامه» و«إسلامهم»، لا من حيث المبدأ والأصول (فهذه كانت مصيبة كبرى) إنما لرأيه وفهمه لإسلام خالف فيه وجهاً من وجوه تفسيرات الجماعة له.

وربما كان هذا نتيجة منطقية لتفرده في الدفاع عن فهمه الإسلامي المتحرر ربما من إسلام عقائدي، لم يحتمل الإزاحة عن خط التوجهات العمومية في صراطه المستقيم، ما أثار فينا حمية الدفاع عنه/ نقاشاً لاجتهاداته المشاكسة والمخالفة بمنظور من كَفَّره، في حين بدت لنا آراؤه تصب في صالح منطق التفكير ـ التكفير ذاك.

ومهما يكن، فلا بدّ من الاعتراف والإقرار بأن حنفي بذل جهداً لا بأس به، على

الأقل في طرحه أمامنا مادة حوارية استفزت فينا شهية النقد، حيث يجب نقده، من دون أن تمنعنا اعترافاته وإقراراته الغريبة تلك التي عبّر فيها بتواضع عن محدودية طاقته على استعمال المنهج التاريخي التحليلي، عن سجاله، مع أنه لم يُتَرجِم هذا التواضع فعلاً متواضعاً حينما تصدى لمهمة دقيقة وحساسة، عندما جعل من الوعي الأوروبي موضوع دراسة، تتطلب بدورها تقصياً زمانياً ومكانياً على ضوء المنهج التاريخي إياه، المفقود في تنقيبات حنفي عن جذور ومصادر الفكر الغربي الذي يتسم بالتداخل والتشابك مع تراث الإنسانية جمعاء.

الباب الثالث

مشروع العروي نقد الحال

لـ «تغيير» الأحوال

الفصل الأول

سبل مواءمة الفروقات البنيوية
بين المختلفين عند العروي

مقدمة في فهم العروي لعلاقة الماضي بالحاضر

تخطت علاقة الأنا بالآخر، تلك الصورة الظاهرة في المرايا التي عكست انفعال الذات بالوضعية الراهنة لحضارة الآخر، كما لو أنّ الارتباط والتداخل المُقلق بين طرفي هذه العلاقة يقع في صلب قضية، ولا يعبّر عنها في القول: بحضارتين مكتملتين، ولا في ما يتمظهره مبدأ الرفض والقبول، العداء والتبعية... الخ، وكل الثنائيات العائمة فوق سطح الروابط الخفيّة «للبينيات»؛ لعلّ هذه هي قاعدة التحليل المعتمد في فكر عبد الله العروي الرامي من قراءته النقدية إلى فضح المسكوت عنه، أو إلى تفكيك الالتباس التاريخي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، من منطلق أيديولوجي مختلفٍ باختلاف زاوية النظر إلى الخفايا القائمة في أروقة تفكُّرنا بحضارتهم، أو تفكُّرهم بحضارتنا، حتى إنّه تفرَّد بالإعلان مجاهرة عن الاحتياج لمبدأ أيديولوجي، كان يُظنُّ أنه مأخذٌ أو ممسكٌ طالما تهرب منه المعتقدون بتعارض مبدأ الأيديولوجيا مع فعل النقد والتحليل الموضوعيَّيْن.

وأكثر من ذلك، ذهب العروي إلى ضرورة اعتناق أيديولوجيا جديدة، إذا ما أردنا نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بصراحة وجرأة العارف للعلاقة الجدلية الوثيقة التي تربط الفهم الأيديولوجي بفعل سياسي نحتاجه اليوم، كي نستدرك تأخرنا التاريخيّ بعد سلسلة من الإخفاقات النهضوية التي كان سببها، برأيه، تخلفاً أيديولوجياً أعاق محاولات تحديث أصحاب النوايا الطيبة من رواد النهضة العربية المعاصرة.

ذلك أنّ واقعنا الراهن هو نتيجة لما آلت إليه المفارقة بين الغاية والوسيلة، بين ما نريده من جهة، وما نتبعه لتحقيق مرادنا من جهة ثانية؛ وهنا، فالهزيمة حتمية إذا لم

تُهيِّىء الذات نفسها عبر نفض غبار العصور المنصرمة عن نفسها، بهدف الانتقال من الذهنية الماضوية إلى ذهنية جديدة قادرة على مواجهة متغيرات العصر. لكنَّ هذا يتطلب توضيب أمتعة الماضي في حقائب التراث، كي لا نلقي بكاهله على أكتاف من يحتاج في حربه اليوم إلى التحرر من الأعباء الزائدة، كتلك التي لا تساعد على الدقة في التصويب، والدقة في الاختيار أيضاً.

فالعروي يعي تعثراتنا التاريخية، منذ أن غدت أمجاد الماضي ملاذاً للتهرب من صعوبات الحاضر، كما أنّه يدرك تماماً مخاطر الوقوف فوق الأطلال والعيش على حنين الانتصارات التي تُستدعَى عادة بقوةٍ حين تشعر الذات بخطر لا يهدد تاريخها فحسب، إنما يهدد وجودها برمَّته، فالمبالغة في استعراض أفعال القدماء وأقوالهم، مؤشر على واقع حال المتكلمين الجدد، كما أنّ المغالاة في التيمُّن ببطولات الأموات، دليل على ما يعترض طريق الأحياء من عقبات مانعة لفعل البطولة اليوم، ولكي نخرج من دوامة اجترار التاريخ، على المعاصرين مهمّة تاريخية لم تتحقق بعد، ألا وهي الإقدام على نقد تاريخي جريء يحفظ للأحياء حقَّ الدخول في التاريخ من خلال صناعة أحداث اليوم؛ وهذا يعني، التمثل بالأسباب التاريخية التي دفعت بالقدماء إلى إنجازاتٍ رائعةٍ ستُمسي عائقاً طبيعياً إذا ما تماهى المعاصرون فقط مع نتائجها لا مع أسبابها.

هكذا يجب أن نتخذ من الماضي درساً تاريخياً نتعلّم منه كيف انتفض القدماء على لاتاريخية تراثهم[1]، كيف جعلوا منه عنصراً دافعاً للخلق والإبداع، للانفتاح والتسامح، مع أنّ المسافة الزمنية القصيرة التي كانت تفصلهم عن مدوَّناتهم ـ مدوَّناتنا المقدسة، كانت أكثر إحكاماً وإطباقاً على واقعهم المغاير لواقعنا، لا بسبب طول المسافة الزمنية فحسب، إنما بسبب المستجدّات والمتغيرات الهائلة بين مقتضيات واقع الفتح الأندلسي، واعتبارات تحديث واقعنا اليوم. فغنائم الماضي لن تُشبع احتياجات الحاضر، وانتصارات البارحة لا تؤمّن مستلزمات مواجهة جدّية في الغد، ما لم نميّز بين الصالح والطالح في تجربة الأقدمين، بهدف توظيفها في خدمة تطوُّرنا المعاصر.

هكذا إذاً، يجب أن تُقرأ مدونات الأمس بروح عصرية، وبما يملي علينا موضعة التراث «بمرّه وحلوه» ضمن سياقه التاريخي، وكمرحلة لا تفيد، إن بقي تعلقنا بها ممسوساً بأشباح الماضي، فالتاريخ لا يرحم «مهدوية»[2] انتظاراتنا ليوم الفرج أو

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن ذروة العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، تمّ بلوغها بنتيجة الجدل والحوار الدائر بين الفلاسفة والفرق الكلامية حول قضايا حساسة في الدين والفكر، لم نشهد له مثيلاً في عصرنا الراهن، فما كان مسموحاً البارحة. . .، صار ممنوعاً اليوم. . . .

(2) نسبة إلى مفاعيل إمامة المهدي المنتظر على المذهب الشيعي الذي صُيِّر انتظاره بمثابة متنفسٍ سيكولوجيّ، كملاذ للتعويض عن الاضطهاد والظلم الذي لحق بالجماعات الخارجة أو المتمردة على مذهب السلطة.

الخلاص، ولا يقف على عتبة قوس نصرٍ تجاوزته انتصارات الآخرين، كما أنّه لا يستعاد بمناجاة أرواح الأجداد، فهو سائر من حيث توقفنا عند أضرحة كبارنا الأموات إلى حيث ضجيج حياة الأحياء؛ بهذا المعنى، يستجدي العروي من التاريخ ضياع تاريخنا ـ هويتنا المترهلة أمام تدفق أحداث ووقائع حاضر، لن يجدي معه الاستنجاد بالماضي مهما كانت عظمته التاريخية، وباختصار، فالحاضر يجب أن يُحدّد هو كيفية تعاملنا مع الماضي، وليس العكس.

الاعتراف بالتأخر شرط للتقدم

إستلّ العروي سيف الحاضر، لمواجهة تحدّيات الحاضر نفسه، فأقدم على التصريح بما كان قد خاف منه الاكثرون، فمن دون مواربة، أفصح عن مبتغاه النظري، مع علمه المسبق بما قد يثيره الرأي المغاير ـ المخالف من استفزازات لمشاعر الأكثرية المؤمنة بالتراث والتراث فقط؛ ولهذا السبب ربما، لم تجد كتاباته صدى يعبّر عن حجم الجهد المبذول في نقده النظريّ هذا، ولعلّ محاربتهم له، اتخذت شكل صمت على فعل نظريّ كبير، تفرّد بالإعلان عن ضرورة اتّباع الماركسية التاريخانية[1]، من أجل النهوض من واقعنا العربي المتخلف.

فالماركسية عند العروي لها معنى مختلف تماماً عن معناها المعتمد في كلاسيكيات الأحزاب الشيوعية العربية، فلم تقتصر دعوته على تبنّي جانب من جوانبها، كما أنه لم يجارِ اعتناقها بشمولية المنظومة الاشتراكية سابقاً، فهي، بنظره، زبدة ما خلصت إليه التجربة الليبرالية في المجتمعات الغربية المعاصرة، أي إنها شكّلت لحظة تجاوز لإخفاقات النظام الرأسمالي الحديث، في نقدها لخفاياه المتمظهرة بأشكال لا تساعد على فهم نزعتَي الاستلاب والاغتراب الرأسماليين.

غير أنّ أكثر ما يلفت الانتباه في فكر العروي، هو إصراره الدائم على صلاح الماركسية التاريخانية، كمدخل لولوج باب حلّ قد ينتهي بإعادة عالمنا العربي إلى سكة التاريخ، لا سيما وإنّ ماركسيته المزعومة قد كشفت النقاب عن عورات تاريخية في

---

(1) من المفيد هنا الوقوف على رأي ألدّ أعداء التاريخانية بوصفها «طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسة، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن «القوانين» أو «الاتجاهات» أو «الأنماط» أو «الإيقاعات» التي يسير التطور التاريخي وَفْقاً لها. نقلاً عن كتاب: بوبر، بؤس الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص 13.

التأريخ البرجوازي للبشرية، فافتضحت اسوداد التنوير الرأسمالي المُستلب تشوهاً لمنطق الصراع الطبقي، المحرك الأساس للتاريخ، منذ أن بدأت البشرية تستخدم أدوات ووسائل الإنتاج المادي في تحصيلها الاقتصادي، ذلك أنّ تمرحل التاريخ من. . .، إلى. . .، هو بالمعنى الماركسي، نتيجة لعدم التلاؤم بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، لعدم الوئام بين الوعي والواقع، بين المأمول والمتحقِّق، وكل المتناقضات التي من شأنها إثارة فعل التغيير والتحول الدائمين.

أضف إلى ذلك أنّ ماركس يُعتبر، مع «نيتشه وفرويد»، من فلاسفة الريبة القلائل الذين نبشوا تحت المتشكِّل، وذهبوا إلى أبعد من القائم، أي خلف السائد، ليجدوا حقيقة أية ظاهرة قابعةً في باطن أشياء لا تعبّر عن نفسها مباشرة، إنما بحركة مُعْوَجَّة، التقطها العروي كوسيلة لتصويب التواءات تاريخنا العربي. فالأيديولوجيا الماركسية قد عبّرت برأيه عمَّا نحتاج إليه نحن العرب للخروج من مأزق تأخُّرنا التاريخي، خصوصاً وإنّها حاكت أمورنا المستعصية بطريقة ملائمة لحل مشاكل واقعنا المأزوم.

فلا البقاء على ما هو عليه الحال يشفي، ولا تقليد المجتمع الغربي المتقدم يروي عطش ـ ظمأ تخلفنا عن اللحاق بركب المستقبل؛ لذا، فالأيديولوجيا بما هي تجاوز للعائقين (تقليد الماضي وتقليد الغرب)، قد تتيح لمجتمعاتنا تدشين مساحة جديدة في التاريخ المعاصر للبشرية، أو قل، قد تخلصنا من براثن النزعة التراثية، إلى ما بعد أزمات المجتمع الغربي.

لكنّ السؤال يبقى، أيمكن لمجتمع متخلف عمّا أنجزه الغرب الصناعي أن يتخطّى عجزه التاريخي بهذه السرعة؟

والجواب هنا يجب ألَّا يتمثَّل بنهضة اليابان حديثاً، فحسب، إذ إنّ العديد من الأمم، ومن بينها العرب، نهضت بعد غفوة حضارية طويلة، لكنّ المشترك بين تلك الشعوب يقف على طريقة التعامل مع التراث، وحتى لا نذهب بعيداً، يجب الاعتراف بأنّ تحضُّر الشعوب، من العرب القدماء إلى اليابان الحديثة، يتمحور حول مسألة حساسة ودقيقة، ألا وهي إقرار الذات فعلاً بتخلفها عن العصر، ما يفتح لها أبواب العلم والمعرفة على مصراعيه من دون تعقيدات ولا خوفٍ على هوية، يتأتّى الخوف عليها من التوجُّس والخوف نفسه. من هذا المنطلق، يجد العروي نفسه منقاداً إلى مذبح الاعتراف بتأخُّرنا أولاً، كشرط لا بدّ منه حتى تشرع الذات بالتفتيش عمّا يعيد لها كيانها الضائع في مهب التاريخ.

وهنا، يبدو أنّ علاقة الأنا مع الآخر هي الموضوع المحوريّ، لا عند العروي فقط، بل في كتابات كل من أراد التصدي لقضية الحداثة والتحديث[1] المتساوقين في أذهاننا مع المجتمع الغربي، «كآخر» موجود إزاء أصالة «أنا» المجتمع العربي الإسلامي، وفي هذا السياق، يعتبر هو أنّ وصف الأمم لبعضها جاء على التوالي بنتيجة الوضعية التاريخية لشعوبها، فيُخطىء من «يظن أنّ أوروبا وحدها عرفت ما يسمّى بالإثنوغرافيا، أي دراسة ووصف غيرها من الأمم والأقوام، ويميل الكثيرون إلى أن يرَوْا في ذلك ميزة تفوُّقٍ. هذا حكم بعيد عن الصواب، على الأخص فيما يخص العرب. . .، أوروبا التعصب الصليبي. . .، وأوروبا النشاط والترف»[2].

فبغضّ النظر عمّا آلت إليه مشاهدات الرحالة والبحاثة من صورٍ ملفَّقة في كلتا الجبهتين، غير أنها تنطوي على معانٍ قد تُفسّر وضعية الواصف أكثر من الموصوف، كما أنها تحمّل مدلولاتٍ كاشفةً عن موقف المصوِّر من المصوَّر، أكان شرقياً أم غربياً، فكلاهما يقيس حال الآخر بمعيار وضعية الأنا، وكما جعل المستشرقين التقليديين من الشرق مكباً لإقصاءاتهم الأخلاقية، كان الغرب هو أيضاً، في الماضي مرتعاً خصباً لتصويرات الرحالة الشرقيين، قبل أن تبهر حضارة الغرب الحديث عيون مثقفي عالمنا العربي اليوم، ومن شدة تأثرهم ـ استلابهم بما يشاهدونه من دقة في التنظيم الغربي، اندفعوا إلى قياس واقع مجتمعهم المتأخر على معيار المشاهدة تلك.

إن المسافة التي تفصل الواصف عن الموصوف، مع ما يتخللها من انفعالات نفسية واشتقاقات لفظية، تُظهر صوراً على غير حقيقة الأوضاع السببية للموصوف، فكلما كان المشهد واضحاً في صور، كانت الخفايا أكثر غموضاً، وكلما كان الموقف حازماً، كانت اعتبارات الحزم أكثر تعقيداً مما يتراءى في عيون العامة، لا الخاصة المتسلح معظمها بأدوات منهجية قادرة على تحليل البداهات وتفكيكها، أياً كان نوعها، صوراً كانت أم مواقفَ وأحكاماً.

من هنا، وضع العروي نصب بصيرته مهمة الدخول في الدهاليز الخفية للظواهر،

---

(1) يجدر بنا التوقف هنا على ما يقوله الباحث د. ناصيف نصّار. من أنّ «معرفة الآخر تهم التفكير الأيديولوجي من وجهة القصد إلى تأمين أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة التي يرتبط هذا التفكير بها. فالمعلومات الدقيقة والصحيحة عن الآخر مطلوبة في الأيديولوجية، لا من أجل معرفة الآخر في حدّ ذاته ولذاته، بل من أجل معرفته في علاقته التأثيرية مع جماعة الأيديولوجية». أنظر كتاب: ناصيف نصّار، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت 1994، ص 110.

(2) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، طـ 2، ص35.

وذلك، لاستنباش المسكوت عنه، والإعلان عمّا تخفيه التمظهرات المتعينة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ وهاجسه من كل هذا، معرفة الأسباب الحقيقية لإخفاق محاولات التحديث في العالم العربي، منذ أن اعتُبرت الحداثة خياراً لا بدّ منه من قبل التيارات والفئات الفكرية الصاعدة مع بداية عصور النهضة، على الرغم من الفوارق المنهجية التي ميَّزت أو فرّقت بين حداثة الشيخ ـ التقني ـ والسياسي، هؤلاء المتفقين على مبدأ التحديث، لا على آلية تنفيذه في دعواتهم المقتصرة على جوانب ناقصة، جعلت من محاولة كلٍّ منهم تقف عند حدّ النوايا لا الفعل.

وفي هذا السياق، يعتقد العروي، أنّ من يقذف بأزمة التحديث على الغرب الاستشراقي وحده، يكون قد أسهم جنباً إلى جنب مع الاستشراق التقليدي في تعميق الأزمة، أو في تكريس الخضوع إلى مبتغى المكتوب الاستشراقي وأهدافه الرامية إلى ترسيخ دونيتنا التأثُرية وتفوقهم التأثيري، مع أنه لم يُغفل أثر الاستشراق في تعميق واقع الأزمة من ناحية، بالتدليل على سبل حلها من ناحية ثانية، لكنّ هذا لا يعني أنّ الذات العربية ليست هي المقرِّرة لوضعيتها إزاء ما يجري داخل المجتمع وخارجه، على حدٍّ سواء.

على هذا الأساس، شرع العروي في البحث عن تمثُّلات أوجه الإخفاق السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقافي في برامج دعاة التحديث الثلاثة، (الشيخ ـ الليبرالي والتقني)، أي عند من تسلَّم دفة القرار الفكري في المجتمع العربي، معتبراً «أنّ من يتشدّق بتأسيس علم «الاستغراب» يواجه به استشراق الغرب إنما يستجهل القراء. . . [وذلك] لعدم التكافؤ بين ما هو متاح عن ثقافة العرب، للمثقف الغربي في لغته، وما هو متاح عن الغرب وعلى المستوى المطلوب للمثقف العربي وبلغته القومية»[1] خالصاً إلى أنّ واقع الحال، هو نتيجة وليس سبباً؛ لهذا، ذهب إلى تقصّي أسباب عدم التكافؤ، ليجد أنّ المسألة بغاية التعقيد، فهي ليست نتيجة القصور الذاتي في الردّ على الاستشراق باستغراب معكوس، وهي لا تُختزَل في الأحكام «الاثنوغرافية» من كلا الطرفين؛ إنما في ما خلصت إليه محاولات خروجنا من نفق العصور القديمة التي كرست بنتائجها عدم التكافؤ بين الأنا والآخر.

فالردُّ على الاستشراق، يستأهل منا التصدي أولاً لعجز الأنا، ولعقم ذواتنا المنشطرة والمبعثرة بطريقة لا تزيدنا إلّا عقماً، إذا ما استمر التواطؤ منعقداً بين أنشطة الشيخ ـ السياسي والتقني، وإذا ما دامت المصالحة قائمةً بين التناقضات البنيوية في

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص11.

دعواتهم التي أسفرت عن تشتُّت واقعنا العربي وتبعثره، أو قُل، إذا ما بقي التعايش غير المبرر بين مبتغى من لا يجمعهم أي شيء على الإطلاق، هو الحاكم لصيرورة شخصيتنا القومية. فالعروي يغوص في داخل الأيديولوجيا العربية المعاصرة ليستخلص مشهداً فكرياً مركباً، أدّى إلى اجترار شعارات الحداثة، من دون أن ينجز سوى المراوحة في المكان الذي يشبع الاحتياجات النفسية لخطاب حداثوي فارغ من الإجراءات الكفيلة بتحقيق خطوة على أرض الواقع، لا في فضاء الخيال والتمني.

فالشيخ بحسب تعريفات العروي، هو أحد أقطاب مكوّنات المثلث الفكري في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، التي تؤول من ناحيته إلى شدّ قضية الحداثة نحو مسطَّح لعبته الدينية، إذ «لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام»[1]. وهذا التفسير يعود إلى طبيعة رجل الدين الوظائفية في مهمته الداعي من خلالها إلى التسلح الدائم بمناعة إسلام قادر على مواجهة نصرانية الغرب، فمهما تنوّر فكر الشيخ، فسينتهي تردُّده أو حيرته بالضرورة إلى ما خلصت إليه تشخيصات واحد من أهم رموز الحركة الإصلاحية في الإسلام «الشيخ محمد عبده»، من أنّ «سبب ضعفنا الإعراض عن الرسالة والتنكُّر لدعوة الإسلام»[2].

ذلك أنّ اجتهاد الشيخ في تأويله للدين الإسلامي، سيصطدم حتماً بجدار قدسية المعتقد في إسلامٍ لا يقتصر، برأينا، على النصِّ القرآنيّ وحده، ولا على العصر الذهبيّ لفتوحاته، إنما علَى كل ما أنتج من أحكام وفتاوى، كانت أقوى من أن تُقتلع بـ «دعوة عبده البريئة المظهر بغية العودة إلى «المنابع الأصلية للإسلام»... [باعتبار]، أنّ كل أخطاء القرون الماضية ومساوئها كانت نتيجة نوع من سوء الفهم»[3].

فإعجاب الشيخ بحضارة الغرب، كان يقاس في ذهنه بما في حضارة الإسلام من عظمة مفقودة بذات المسلمين وبسلوكهم المنحرف (من وجهة نظره)، عن صراطه المستقيم، وإلّا كان التقدم الحضاري إحقاقاً لدينه الحقّ، إذ إنّ فشل التحديث عند الشيخ منضوٍ في الدعوة إلى فعل تغييري، لم يتجاوز معوّقاته الدينية، فالتغيير الفعلي يشترط تحوُّلاً جذرياً لا يقدر عليه الشيخ المتلبس عباءة الدين والمستلب إلى جوهر العقيدة، مهما تمادى انفتاحه، لذا، أخفق الشيخ، مثلما لم يُحسن رجل السياسة قيادة البلاد نحو وضع أفضل في اتّباعه خطاباً يدغدغ مشاعر الجماهير، في اتباعه واعتماده على كلامٍ

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 39.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه ص 41.

(3) شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص 48.

يرمي فيه مسؤولية تأخرنا التاريخي على المؤامرة الدائمة من قبل الاستعمار، «نعم لم تنحطَّ حالنا إلَّا بسبب استعبادنا الطويل، فتستوثق في ذهنه أحكام سبق أن قرأها عند كتّاب أوروبا الأحرار ولم ينتهِ إلى مغزاها»(1).

هكذا جذب رجل السياسة الجماهير إلى صفِّه، من خلال شعاراتٍ تواطأت مع عصبية وعيهم الديني العامل على تغذية العداء ضد الآخر المُستعمِر، من دون أن يتبع إجراءات فعلية لمحو آثار الاستعمار والاستبداد، فعلى العكس، يستبدّ هو بالجماهير، ويتفرد بالحكم، بحجة الدفاع عن «الأنا» من استعمار محدق بنا دوماً في خطاباته التجييشية، «وبهذه الوسيلة استطاع الزعيم السياسي أن ينقد هو الآخر العقيدة الإسلامية، إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين. السبب هو الاستبداد، والاستبداد طارئ على المسلمين وعلى العرب»(2).

فالحيِّز السياسي في مجتمعاتنا، مليءٌ بمقولات ومفاهيم، فيها وجه حق، وإن كان المُراد منها باطلاً، أكان على مستوى التفرُّد والاستبداد بالحكم عبر صيغ ديمقراطية بالشكل، استجلبت بالتمام من تجربة الآخر المعادي من جهة، أم على مستوى التصريح بأمورٍ مُغايرةٍ للأداء الفعلي في إدارة البلاد من جهة ثانية؛ فالمفارقة بين القول والفعل، هي سمة رئيسة من سمات الأنظمة السياسية الحاكمة في بلداننا العربية اليوم.

ذلك أنّ «الديماغوجية» السياسية سادت كفنٍّ للشطارة «الميكافيلية»، وذلك بغية الاحتفاظ بالحكم، ليس إلَّا، مع أنه في الآونة الأخيرة، أي مع بدايات تجربة التحديث الثانية، إبان نهوض حركة التحرر الوطني، كانت الناصرية صادقة في مواجهة نتائج التخلف، لا الأسباب، وإلَّا لما أخفقت، فأنتجت إحباطاً سياسياً تنمذج في استبداد الأنظمة العربية الحاكمة اليوم.

ولربما استُنفِد حماس التغيير الجذري القادر كان على تحقيق نتائج فعلية في النصف الثاني من القرن العشرين، من دون أن تُستَنفَد الحاجة الملحة إليه، ولعلّ التجربة الناصرية أو البعثية وغيرهما، كانت درساً، قد يمكّننا من تجنّب تعثراتها البنيوية في ما يجب أن نقوم به اليوم.

أما داعية التقنية، فلربَّما كان أكثر صدقاً، وإن كان أقلَّ تدبيراً في دعوته إلى التحديث الصناعي (المادي) للبلاد، لأنه لم يلتفت، بحسب العروي، إلى التاريخ الإسلامي، «فإنه يلغيه بالمرّة. لا يحاول تأويله أو تحوير معناه لأنه لا يرى فيه عاملاً

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص 44.
(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص45.

فعّالاً»[1]. فالتقني ينظر إلى التفاوت الصناعي على أنه علّة التفاوت السياسي والاجتماعي بين الأنا والآخر، والتحديث الصناعي في العالم العربي من شأنه أن يموضع الأنا في المكان النّدّي إزاء الآخر، وبالتالي تتذلّل الفروقات الحضارية إذا ما اتبع الشرق الخطوات المنهجية في بناء مصانع ومعامل على شاكلة الغرب الحديث، فبهذا التقليد، يفصل التقني بين البناء الفوقي والبناء التحتي، على نحوٍ لا يجد فيه من علاقة تأثّر جدلي بين قيم البناء، والبناء نفسه، بالقول: «ليس الغرب ديناً بدون خرافة، ولا دولة بدون استبداد، الغرب بكل بساطة قوّة مادية أصلها العمل الموجّه المفيد والعلم التطبيقي»[2].

فالنتيجة تتعين عنده ببساطة، بتشخيص الداء البنيوي للمجتمعات، ما دامت الفروقات واضحة إلى هذا الحدّ، وإذا ما كانت أسبابها متعينة على هذا النحو، فما من مشكلة بنظره في وصف دواء الغرب لعلاج داء الشرق، مع أنّ التاريخ يعلمنا أن لا تماثل مطلق، ولا تشابه أو تطابق موجود، خصوصاً في صيرورة الحضارات، فلكلٍّ ظروفه، ولكلٍّ أوضاعه الفريدة من ناحية تشكُّله بنتيجة عوامل متعددة ـ متنوعة، أعقد من أن تبسط في معادلة التقني المبهور بإنجازات الغرب الصناعي. على هذا، لم يُعِر التقنيَّ أهمية تذكر إلى المتغير على المستوى المفاهيمي أو الثقافي الآيل إلى التأثير المباشر على ذهنية التصنيع أو التحديث المادي، فبهذا، يقع هو في فخّ النظرة الأحادية المجتزأة إلى الأمور في كلا المجتمعين، فيجتزئ التحديث بصورة تشوّه المرتجى المأمول في نهاية المشوار.

لقد وجد العروي في ذهنية الرجالات الثلاثة، الشيخ ـ السياسي والتقني، التي تحكم الواقع الأيديولوجي في مجتمعاتنا اليوم، استجابةً لصدى الصوت الآتي من الغرب نفسه، ذلك أنّ التناقض البادي في دعوة كلٍّ منهم، يتناغم برأيه مع ما أراده الآخر لنا، وربما كان التيمُّن به على هذا النحو، في أن نحذو حذوه، وأن نخطو خطاه وكأنّها خطانا، من دون أن ندرك ما يتضمَّنه رفضنا أو قبولنا المطلق للغرب من تبعية لمناهجه المجتزأة بطريقة تُبقي الأوضاع على حالها، فلن تتغير بدعوى الشيخ للعودة إلى منابع الإسلام الأصيل، ولا في تعبئة السياسي لمواجهة الاستعمار، ولا في حماس التقني لمكننة وسائل الإنتاج بالاستيراد. فالاعتبارات الغائية للثلاثة، لا يمكن أن يصطدم بعضها ببعض، إذا ما كانت تهدف كلها للخروج من حال واحدة، أي باستدراك تأخرنا الحضاري الراهن، ولأن كل دعوة تُقصي الأخرى، فتعتقد أنّ الحلَّ بذاتها، كان لفعل الإقصاء، نتائج عكسية تجسدت لا في أنصاف حلول، بل في مأزق عدم الانسجام

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 47.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص47.

والوئام بين الرغبة في التغيير من جهة، (أكانت حنيناً رومانسياً للماضي أم في يوتوبيا المشاريع المستقبلية) مع آلية ترجمتها في واقعٍ تناحريٍّ من جهة ثانية.

فالعروي يفتضح النوايا ويخرجها من طي الكتمان، بالإعلان عمّا تنطوي عليه من مفارقات، بين الرغبة والواقع، بين الغاية والوسيلة، بين المأمول والمتحقّق، خالصاً إلى أنّ المشكلة قائمة في آليات التنفيذ للدخول في التاريخ؛ «وما لا يمكن إغفاله بحال هو الترابط بين الأدلوجتين، العربية والغربية، أي ما يقوله العرب عن أنفسهم، وما يقوله الغرب عن نفسه وعن العرب»[1]. وبرأي العروي، فالترابط هذا، يميط اللثام عن أواصر العلاقة غير المُدرَكة من قبل أكثرية المحللين والناقدين في عالمنا العربيّ الإسلاميّ، وبسبب عدم الإدراك هذا، يتعثر نقد ما يجب نقده من أفكار تشكل بمجموعها أيديولوجيا عربية قائمة في أروقة تفكُّرنا بالمستقبل.

لكنْ يبقى السؤال هنا، عن ماهية الصلة العضوية التي تربط ذهنية النماذج الثلاثة؟

إنّ راديكالية العروي في الدعوة إلى الخروج من حال التشتت والتبعثر والتطهر من دعوة هذا، واستنكاف ذاك، إلى حالٍ أكثر تماسكاً، يجد ترجمته عبر الأيديولوجيا الماركسية كبديل موضوعي، يجمع بين غاية الدخول في التاريخ، وآلية العمل لفتح أبواب التاريخ على مصراعيه، عبر نقدٍ يبغي تنقية أنفسنا من علائق الحنين إلى الماضي، ومن خلال رسم خطط ومشاريع تنموية للمستقبل.

إن هذا هو السبيل الأنجع للتخلص من براثن أيديولوجيا الفكر العربي المعاصر الراكد في شباك المراوحة في زمان ومكان ساكنين.

والملاحظ في هذا السياق، أنّ العروي يبني كامل مشروعه على إنقاذ المترهِّل من التاريخ، فيستعيض عن جزئياتٍ أيديولوجية من هنا وهناك، بكلية أيديولوجية قادرة على أن تفعل في مجتمعاتنا ما عجزت عنه الاشتقاقات أو الانتقاءات الجزئية لأيديولوجيا متحدرة من جذور غربية لم تُهضَمْ كفايةً بعد، وقد سعى في ذلك، إلى إثبات أنّ احتياجات الواقع العربي الآن، موجودة في واحدة من أكثر الأيديولوجيات الغربية نقداً للغرب الرأسمالي، والشرق الكولونيالي على حدٍّ سواء، فجاء إثباته هذا، نتيجة استنطاقه المسكوت عنه، المُكتنف في دعوة النماذج الثلاثة التي لم تستطع تحقيق ما يجب ـ ما يمكن تحقيقه إذا ما تبنى العقل العربي ما يلائم احتياجاته الأيديولوجية، بما يكفل استعادته من ماضي التاريخ إلى حاضر التاريخ.

إذاً، فالخيار الأوفر حظاً أمام المثقف العربي هو تبنّي الأيديولوجيا الماركسية،

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص48.

لأنها تنقد الغرب المتقدم والشرق المتخلف بطريقةٍ تجعل من اعتناقها الخلاق، تجاوزاً لشوائب التقدم ومعضلات التخلُّف، فالماركسية عند العروي تمثل لحظة تجاوز، أو دحضاً لما تجسد في دعوة الثلاثة من تكرار يعيد اجترار ما تخطاه الغرب الليبرالي اليوم، «فالشيخ مثلاً يجيب على أسئلة طرحها شيوخ الغرب، أي رجال الكنيسة واستعارها لأغراض سجالية كل من أرنست رينان وهانوتو، كما أنّ الزعيم السياسي يردد آراء جون لوك ومونتسكيو، وداعية التقنية مواعظ أوغست كونت وهربرت سبنسر»[1]. وهذا يعني، أنّ الغرب لم يعد يتلبس الزيّ الحضاري نفسه، بعدما تخلّى عن أشياء ما زالت حاضرة في أذهاننا، كما لو أنها عماد حاضرهم، وليس ماضيهم.

فالعلاقة إذاً بين الأيديولوجيا العربية المعاصرة والأيديولوجيا الغربية، هي علاقة بين حاضر العرب وماضي الغرب، أي بين ما تمثّل به العرب من مفاهيم حضارية تخطاها الغرب بالأمس، وما كانه الغرب في لحظة تاريخية لم تعد تعبّر عن حاله المتجدِّدة اليوم؛ وهنا بيت القصيد، فالمفارقة بين ما كانه الغرب البارحة، وما أمساه اليوم، جعلت من تمثلنا به، تمثيلاً يناظر الغرب بمحاكاة واقعنا نحن، لا واقعه المغاير عمّا نخمّنه فيه.

لكنْ، ألا يعني هذا، أننا نتسق مع واقعنا حين نواجه مشكلات تشبه ما كان قد مرّ به الغرب في لحظة تاريخية معينة؟ وما هو المأخذ على ذلك، إذا ما كان واقعنا اليوم يتوازى مع ما كان واقعهم بالأمس؟

فالمقارنة بين أوضاعهم وأوضاعنا، تظهر اختلافاً بنيوياً بين تقدُّمهم وتأخُرنا، اختلافاً في تخطيهم لما لم نتخطَّهُ بعد، لذا يثمّن العروي المقاصد في دعاوى الثلاثة، بأيديولوجيا واحدة تحمل في ثناياها المراد الفعليّ في مبتغى دعوات جزئية، لن تحقق المُرتجى الحضاريّ، إذا لم توظف، أو قل، لم تثمّر بأيديولوجيا قادرة لا على دفع عجلة تطورنا فحسب، بل على نقد وتجاوز ما كان قد تجاوزه الغرب لاحقاً، مع أنّ الإجابة عن سؤال العروي «لماذا يصرّ الغرب نفسه على أن يظهر للعرب، وذلك في كل مرّة، وجهاً عنه لم يطابق منذ زمن طويل واقع حاله؟»[2] تفتح أمامنا موضوعاً إشكالياً، طالما تحدث عنه المفكرون والمحللون في كلتا الجهتين الغرب والشرق، فالسؤال يحمل في طياته نفساً أو روحاً، قد نستشفُّ منها قدْراً من مسؤوليةٍ يتحملها الغرب في قراءتنا المغلوطة له، وبموازاة ذلك، نرى أنّ انتقاءنا من الغرب أشياء لم تعد تتطابق مع حاله، تعود إلى ما تحتاجه حالنا من صورٍ للتماهي مع الغرب المنصرم، لا الغرب الحالي.

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص53.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص54.

التماسك الأيديولوجي سبيلٌ لتطُّور العرب

إن افتراءات الاستشراق الكلاسيكي كالتي تتصدر واجهة الغرب، بطريقة لا تعبّر عمّا يجري على المستوى المعرفي من تطورات عندهم، تفرض علينا الوقوف عند أسبابها، ذلك أنّ التطور العلمي الكبير الحاصل في مناهج علومهم الاجتماعية، كان يجب ألّا يسمح بإطلاق الأحكام المبرمة بحق الشعوب، في زمن غدت فيه نسبية المعرفة بالآخر وبالأنا بداهة تكرست في مجالات العلوم الغربية وغابت عن مجالات الاستشراق الكلاسيكي، ومع هذا، غاب عن بال العروي أنّ العرب هم المسؤولون عن مخاطبة حلّة الغرب الاستشراقي، حين استجلبوه من مكتبة «رينان» لا من مختبر أينشتاين، أو قل، حين تصدّوا للمكتوب الاستشراقي الذي كان يعكس الوضعية التاريخية لمناهج علومها الإبستمولوجية، من دون أن يلحظوا متغيرات نظرة استشراقهم الجديد الناقد بدوره للكثير من صور ومواقف الاستشراق الكلاسيكي القديم، فصحيح إلى حدٍّ كبير «أنّ الحركة الاستشراقية كانت بالفعل مرتبطة أصلاً بالكنيسة لأسباب متعددة. فيظن الشيخ أنّ كلام المستشرق هو كلام الغرب كلّه في حين أنّه كلام جماعة مبعدة عن محرك المجتمع الغربي، أي الصناعة العصرية»[1]. لا يصحُّ إذاً الردُّ على مزاعم الاستشراق، وكأنه يمثّل الغرب في كل الأزمنة، وفي مختلف الوضعيات التاريخية؛ رغم أنّ ما يجري في عالمنا العربي الإسلامي هو مواجهة هذا الاستشراق بالذات، وكأنّ ذهنية الشيخ هي المسيطرة على عقول غالبية مثقّفينا منذ فترة طالت، فطال معها زمن السكون المعرفي.

إن معرفة الغرب عندنا تتحصل من صور الاستشراق التقليدي، وموقف الغرب من الشرق يتظهر لدينا من صور المستشرقين الكلاسيكيين، ولعلّ هذا ناجم بطبيعة الحال عمَّنْ لا يستطيع المواجهة من خلال إنجازاته المعرفية والعلمية الراهنة، فيتصدى للفعل الاستشراقي بردِّ فعلٍ، أظهر فقر أسلحتنا المنهجية وغنى حججنا التراثية، فظهرت بالتالي فراغاتٌ علمية ومعرفية، يجري سدّها أو تعبئتها من قبلنا بالهجوم على غرب مسيحي استشراقي، يلائم مناظرتنا له بشرق إسلامي استغرابي، وهذا يُسمّى تعويضاً عن عدم التكافؤ بين علميتهم المعاصرة وعلميتنا القديمة، بين تطورهم وتخلفنا، أما الانطباع الذي يخرج به العروي «من أنّ المجتمعَيْن الغربي والعربي، إذ يجتازان فترة تداخل وتشابك، لا يستطيعان التحاور في مرحلة أولى إلّا على مستوى الوعي الديني (لنقل البنية الذهنية)، ثم في مرحلة لاحقة على مستوى الوعي السياسي (البنية الاجتماعية)، وأخيراً على

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 55.

مستوى الوعي التقنوي (القاعدة الصناعية المادية)»[1]، وعلى الرغم مما في هذا الكلام من تبويب منهجي لا يُقنِع الماركسيين التقليديين مثلاً، (فالعامل الاقتصادي عندهم هو الأساس المحرِّك لصيرورة المجتمعات)، إلَّا أنّ العروي لم يحتسب في تبويبه أم ترتيبه، جدل العلاقة بين المستويات الثلاثة، ذلك أنّ فصل المستوى الديني عن المستوى السياسي أو التقني، لا يبدو بهذه الحدّة، كما أنّ العلاقة بين هذه المستويات وثيقة ومتداخلة إلى حدّ، لا يمكن معها فهم أسباب الثورة السياسية والاجتماعية في فرنسا، ما لم ندرك إرهاصاتها المتأتية من مضاعفات الثورة الصناعية في إنكلترا، وإلَّا وقعنا في فخ التجزيء الذي ينتقده العروي عند الشيخ السياسي والتقني، فالتحول التقني لا بدّ من أن يؤثر تغييراً في الأنظمة السياسية، وفي الوعي الاجتماعي أيضاً، وتطوُّر الوعي الاجتماعي والسياسي يؤثر بالطبع تحوُّلاً على المستوى التقني.

ولعلّ ما يميّز الماركسية عن غيرها، هو اكتشافها لجدل العلاقة بين ميادين ومستوياتٍ تتمظهر وكأنها منفصلة كلياً عن بعضها البعض، في حين تتوطَّد أواصرها بقوة خلف المتعين في تمظهراتٍ تزيغ عيوننا عن حقيقتها.

وهذا ما يرتب على العروي الأخذ بهذه العلاقة الجدلية التي هي في صميم التنظير الأيديولوجي لماركسيةٍ يؤمن هو بها كحلٍّ، أو كعلاج ناجع لاستدراك تأخُّرنا التاريخي، فالتحاور الاستشراقي الديني لم يفرضه الغرب بالإملاء، وإن كان وجوده يشكل وجهاً من وجوهه، فالحوار المبدئي يشترط تكافؤاً لم يتوفر حدّه الأدنى بين الغرب والعرب، لذا، اختار العرب لحوارهم، ما أنتجه الغرب في لحظة تاريخية، لم تعد تتفق مع ما وصلوا إليه على المستوى المنهجي والمعرفي من اكتشافات، لا نملك حتى لغة منهجية لمجاراتها، وهذا ما جعلنا متلقين منفعلين، لا بما قدموه هم لنا على المستوى المعرفي، إنما بما يلائم قدرتنا على مناقشة المتخلف عندهم.

وكي لا نقع في شرك التعميم، علينا القيام بالتمييز بين رأي المثقف الأكاديمي عندهم، ورجل السياسة، فلكلٍّ واحد اعتباراته الخاصة، وإن كانت تنتمي في مجملها إلى فضاء حضاري واحد، تجذّرت فيه صورٌ ذهانية عن الشرق، وبالأخص الشرق العربي الإسلامي، على الرغم من اقتحامه جديد العلوم الاجتماعية لدراسة إثنولوجية الشعوب المُستَعمَرَة، بذهنية تقاطعت في وقت من الأوقات مع هواجس السياسة الاستعمارية، لكنْ، يبقى هناك فرق يجب ألَّا نتعامى عنه، بين ما أنتجه الوعي الغربي ببراءة تحصيله أو تجربته المعرفية، ومن استخدم هذا المنتوج لتحقيق أهدافٍ محض سياسيةٍ

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص57.

(الاستعمار). لذا، يمكن أو يجب التمييز بين الشقّين، من دون أن نضع حدوداً فاصلةً بالمطلق بين تلك الروابط الخفية التي تجمع في ثناياها مفاعيل السياسة ـ الثقافة والاقتصاد على أرضية المجتمع الغربي الواحد؛ من دون المبالغة في الاعتقاد بأن صورة الغرب عند العرب تتطابق مع ما أراده لنا الغرب، كالقول: «إن كل حكم على ممثلي الأدعية الثلاثة الشيخ محمد عبده، السياسي لطفي السيد، التقني سلامة موسى، يجب أن يكون في الوقت ذاته حكماً على مرحلة من مراحل تطوُّر الغرب»[1]. فمع الموافقة المبدئية على فرضية انفعالنا بما أراده لنا الغرب بالفعل، غير أنه لا يمكن اتخاذ المادة الانفعالية هذه عند العرب، كصورة مطابقة تماماً لفعل الغرب، مهما كان تأثير المكتوب الغربي على عقول المثقفين العرب، ومهما كان التداخل والتشابك الوجداني بين الكائنين عالياً، فالمسألة هذه يجب ألَّا تُعالِجَ عجز الثقافة العربية بكونها انعكاساً إشعاعياً أرسلته إلينا ثقافة الغرب، كما لا يمكن ردّ تأخرنا التاريخي، أو تخلفنا الحضاري إلى صورة الغرب الحقيقية، أو غير الحقيقية التي أرادها لنا الغير، فالنزعة الإرادوية هذه،أو القصدية المزعومة عن الغرب، تخفي أوجه العلاقة المعقدة في صيرورة الغرب ذاته.

إذ إنّ تمرُّد الغرب على نفسه ـ بنفسه ـ من نفسه، تُظهر كمّاً متعدداً ومتنوعاً من صوره غير الثابتة، لا في ما تماهى معه محمد عبده، ولا في ما تأثر به لطفي السيد، ولا أيضاً في ما انبهر به سلامة موسى، إذ يوجد خلف الصور تلك، على ما يبدو، تشابكٌ بين خيوط، تعينت بفهم الآخر لها، إذ لا يصحّ النظر إلى الأنا كما لو أنها صورة عن الآخر، أو صورة ممسوخة عنه ـ منه، فلكلٍّ مصدره المختلف، حتى ولو انعكست صورة الأنا بمرآة الآخر، يبقى أنّ لكلٍّ تفاعلاته مع الاشعاعات الصادرة من صوبهم ومن صوبنا، من الداخل والخارج، بالإضافة إلى نقطة حساسة جداً، وهي أنّ الاستجابة للانفعال تتمُّ دوماً بين من هم غير متكافئين، وهذا شرط في علاقة تُظهِر لنا مدى تأخر العرب عن الغرب، لا بل هي مؤشر واضح على مدى تأخر العرب عن الغرب، فالفعل والانفعال لا يتحدَّدان بإرادة الطرفين، لأنهما نتيجة واضحة لأسباب غامضة عند من يجد في التراث عائقاً أمام التحديث، أو من يجد الحداثة معرقلاً لصيرورة إحقاق التراث العربي، أما من يجد «صورة الغرب في مراحله المختلفة المنعكسة في أشكال الوعي عند هؤلاء المفكرين العرب [الثلاثة] هي صورة بعيدة عن أن تطابق الواقع في كليته وحركيته، بل هي صورة تعاني من التحريف وتصير صورة أيديولوجية بالمعنى الإزدرائي لكلمة

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص62.

أيديولوجيا «وعي زائف»[1]، إنّ هذا، لا يرى الانعكاس جدلياً، بل بطريقة ميكانيكية، بعيدةٍ كلَّ البعد عن جدل العلاقة بين المؤثر الغربي والمتأثر العربي، فالمطابقة مستحيلة، لعدم تشابه الظروف في كلا الطرفين، حتى ولو أجاد المتأثر العربي تحصيل المعرفية الغربية بالتمام، إلَّا أنها ستصطدم بالتواءات واقع جديد ومغاير، سيشذِّبها حتماً من كل الاشتقاقات التي لا تساعد على هضمها ضمن الوعي والبوتقة العربيين.

إن الاعتقاد الأيديولوجي، أياً كان نوعه ومستواه، هو التمثل بيوتوبيا معتقد لا يتطابق بالضرورة مع كل واقعٍ، يتّسم بالتناقض ـ التعدد، والتغاير، بحيث إنّ أية مُلاءمة تتقصّد إلغاء المسافة بين الفكر والواقع، ستجنح نحو إسقاط فكري، قد يملي على الواقع المجتمعي الناقص، معتقداً ممتلئاً بوعود، هي عبارة عن تصورات استشرافية للمستقبل، ولما كان التصور الفكري ناجماً عن وجدانيات ثقافة سياسية اجتماعية واقتصادية، أوسع وأعقد من أن تُختزل في معادلة الانعكاس الميكانيكي المتبادل بين الواقع والوعي، فأيُّ تمثُّل فكري، هو بمثابة اعتناق أيديولوجي، يختلف باختلاف حال معتنقيه، ظروفهم ـ مستوى عيشهم ومدى تحصيلهم العلمي. . . الخ، وأسطع مثال على ذلك، كيفية اعتناق الأحزاب الشيوعية العربية للفلسفة الماركسية، بعدما انغمست هذه الأخيرة «بالطبق العربي»، أي بالذهنية العربية إلى حدّ أنها استُلِبَت (الماركسية)، فأمست فكراً عربياً مشبعاً بمنطق الشيخ، وتعبئة السياسي، وحماس التقني، وبذلك انزاحت مدلولاتها عندنا، عمّا تقصده ماركس عندهم ربما، أو عمّا أوّلته ماركسية غرامشي وألتوسير، التي تتفق نسبياً مع احتياجات الوعي والواقع العربي المختلف بماركسيته عن ماركسية الفرنسيين مثلاً، أما اعتبار «النزوع إلى اليسار الفكري ليس تبنياً للماركسية، بل هو احتياج موضوعي إلى أيديولوجيا تقوم بتلخيص واختزال تاريخ الغرب الحديث داخل منظور شديد التبسيط ليستعمله الشيخ والسياسي وداعية التقنية»[2]، ينسى أنّ تجربة التمركس الأيديولوجي، قد جرّبت في ناحية من نواحي الفكر العربي المعاصر مدة طويلة، فلم تغير من واقع الحال، لا في اليمن الديمقراطي سابقاً، ولا عند مَن تغرّب بماركسيته مثقفاً دخيلاً على مجتمعه العربي والإسلامي، حتى إنّ تحول الشيخ من دينه الإسلامي إلى الفكر الماركسي (حسين

---

(1) إبراهيم فتحي، مقالة بعنوان زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، إعداد بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 73.

(2) فتحي، مقالة بعنوان زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 74.

مروة) لم يغير ولم يبدل من ذهنيته الإيمانية، التي تبدّل فيها الإيمان ولم تتبدل الذهنية التي حافظت على منطق المشيخة وآليتها، عندما تبنى الماركسية كدين جديد[1].

القومية الأوروبية نموذج للعرب

يتابع العروي البحث في الأنظمة التي رفعت راية القومية العربية كهدف يفسح المجال لتحديث المجتمع وعصرنته في إطار الوحدة العربية الشاملة والجامعة لشعوب يتوحدها في الأساس تاريخ واحد ولغة واحدة، تراث ودين مشتركان، فالفكر القومي لم يكن للحظة وليد اللحظة، فهو أيضاً متأثر بتجربة التشكلات القومية في أوروبا، والمشككون في هذا الأمر يرَوْن أنّ تغذية الأوروبيين للحسّ القومي عند العرب لم يكن بريئاً، بل كان بنيّة استثارة العداء ضد العثمانيين، فارتد هذا السلاح في مرحلة لاحقة على الغرب، مواجهةً لاستعمارهم المباشر بُعَيْدَ الحرب العالمية الثانية.

فمما لا شك فيه أنّ النزعة القومية قد شكّلت مرحلة مهمة من مراحل تطوُّر الوعي الغربي، أثناء تصدّيه للخطر الذي كان يتهدَّد مصير أوروبا (التهديد المغولي ـ العثماني)، على الرغم من أنها هي نفسها تحولت في مرحلة لاحقة إلى مكمن تهديد للغرب نفسه، حين تناحرت في حروب كادت أن تطيح بأوروبا نفسها في الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وحتى لا ندخل في عرض «بانوراما» تاريخية لصيرورة تشكُّل الفكرة القومية في الغرب، نجزم بأنّ الغرب كان سباقاً إلى إعلاء شأن الدولة القومية الحديثة، بُعَيد انتصار البرجوازية في كومونة باريس، ومنذ ذاك الحين، بدأت إرهاصات الدولة الليبرالية الراهنة تتشكل من الإنجازات المدنية المتحققة شيئاً فشيئاً، ومثلما تمثَّل الماركسيون العرب بماركسية غربية، تمثل أيضاً مثقفو العالم الثالث الليبرالي بالدولة القومية للغرب، بطريقة لم تُبيِّن كيف يتمثل الضعفاء بالأقوياء فحسب، بل كيف انتقى العرب من القومية الغربية شعاراتٍ بقيت في نطاق الشعارات التعبوية، كيف تمّ إفراغ الفكرة القومية من مضمونها،

---

(1) نشير إلى أن تربية د. حسين مروة الدينية، وتحصيله المعرفي من النجف، مكّناه من الاستزادة ومن الاطلاع على المعارف التراثية، لكنهما لم يساعداه على امتلاك ميكانيزمات الجدل الماركسي الذي يتّسم بحركة تناقض مع ثبات الإطلاقات الأيديولوجية المتحكمة بالمعتقدات كافة، لهذا لم يستطع د. مروة... اجتثاث الشيخ مروة... من شخصه لمجرد اعتناقه الماركسية، لا بل تحولت الماركسية في فكره معتقداً دينياً فوق إرادته، ولا نعجب حينما «نجد تأكيداته تتوالى في استعماله لأدوات نهي تنفي إمكانية معرفة التراث إلّا على أساس المنهج الماركسي اللينيني»، في مجلديه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».

حين فُرِّغت من مفاهيم رئيسة كالديمقراطية، حرية إبداء الرأي، حماية المجتمع المدني. . . الخ.

إن مزاوجة حلم التحديث بوحدة عربية تدغدغ حنين أصحاب التراث ورغبتهم في الإصلاح الاجتماعي في الوقت نفسه، دفع ببعض الأدعياء إلى طرح فكرة القومية الاشتراكية «لكي تتصالح مع كل عناصر المجتمع. . .، وتتلخَّص هذه في توفيقٍ أو تلفيقٍ بين توخّي القوة المادية والحفاظ على تراث السلف»[1].

ومرة أخرى، يلتقط العروي أحد وجوه التشابكات الوجدانية بين العرب والغرب، في استقصائه لمتابعة مظاهر التشبّه بالغرب، بصورةٍ أظهرت مدى ارتباط الأيديولوجيين العرب المحدثين بأيديولوجيات الغرب، علماً أنّ هذا الغرب بنظر العروي، «يعجز مرّة أخرى على أن يرى نفسه في لباس الغير، فيشطط في حكمه على تلك التجارب القومية، ولا يرى فيها سوى أشكال مشوّهة مستفظعة. . . فيتأرجح بين الخوف مما قد ينجم عن تقليد طرقه ومناهجه من نتائج مضرّة بمصالحه. . .، وبين التفهم. . .»[2].

يتحشّد في هذا التوصيف، جمعٌ من المعاني الدالة لا على قدرة تعايش المتناقضات على أرضية الآخر، بل على تذبذب الموقف ممّن يتمثل بفسيفساء اللوحة المعرفية لأوروبا المنقلبة على المشهد المعرفي الواحد؛ أو قل، إنّ الحكم على من يتمثل بلباسها الحضاري، لا يتفق أبداً مع ما تروجه لنفسها. من أنها أحسن نموذج يجب على الآخرين الاقتداء به، ويجب عليهم الاحتذاء بفضائله الحضارية؛ فالغرب ليس واحداً، ولا هو ثابت في صيرورته المعرفية السائرة بسرعة لا ترتكن إلى حكم، ولا إلى توصيف بعينه، فمن غير الممكن إذاً، إطلاق صفة واحدة على غرب متعدِّد ومتشذِّر، فاعل ومنفعل، ناقد ومُنتقَد؛ منذ أن غدا مكاناً للوئام والتصالح بين الرأي ونقيضه.

على هذا، فالتشبّه به لا يتحقق بتقليد منتوج حركيته، كما أنّ التمثّل بليبراليته، لا يتأمّن بإملاء بعضٍ من مفاهيمها، فالليبرالية المُحصَّلة في الغرب لها أسبابها التي كانت قد قطعت مع السابق الاقطاعي والكهنوتي، قبل أن تغدو مسرحاً للتفلت من كوابح الصيرورة الدائمة، وهنا، لا يتحامل العروي على الغرب، بقدْر ما يصف تأرجحه بين السلب والإيجاب في الموقف من الآخر، ولربما لم يلحظ بأن ازدواجية الغرب وتعدديته أو تنوعه، هي من سمات ليبراليته المكتسبة منذ عقود، ساعدته على التمرس بجعل المتناقضات هي المحرك الأساس لصيرورته الحضارية، لذا، إنّ كل محاولة لفرض الدولة الليبرالية على واقع غير مهيَّأ لتقبل مكتسباتها الإيجابية، كما مضاعفاتها السلبية، سينجم

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص79.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 80.

عنها تشوه بنيوي بشع، كما هو حال تطبيقها في عالمنا العربي، ومهما يكن، فعلى كلّ تجربة، يترتب ثمن لا بدّ من دفعه، لكنه يبقى أقل بكثير من كلفة تأجيلها أو عدم إجرائها.

من هذا، يتفسّر إخفاق الدولة الليبرالية في بلداننا العربية، فلم يعِ القيّمون على تطبيقها الأثمان الباهظة التي تترتب على خطوة نوعية بهذا الحجم، فألزموا شعوبهم بقبول صيغة نظام خالٍ من ميكانيزمات الحركة، كخيار مطلق لا تشوبه شائبة، ولا تتخلله مضاعفات سلبية، فتلبست الدولة بذلك طابعاً قدسياً، أقصي من خلاله الرأي المعارض الذي هو شرط من شروط المناخ الليبرالي. فالدولة القومية الحديثة من دون مضامين ليبرالية، لا تحيا، مثلما لن يحيا الجنين خارج رحم أمّه، أو خارج الظروف والمناخات التي تكفل نموه الطبيعي، فمناجاة العرب للغرب، لم تتوخَّ إلّا النتائج من دون أن تدرك أسباب تشكُّل نظامها الظاهر منه والخفي، كما أنها لم تستوعب المعايشة الغريبة بين المتناقضات على أرض واحدة، حتى العروي نفسه لم يجد الغرب متوحداً في قوله: «علينا بالأخص أن لا ننخدع بالوحدة المزيفة التي يظهرها لنا الغرب، يجب أن نحلل أحواله تماماً كما يحلل هو أحوالنا، أوَلاَ نستفيد ببراعة من خلافاته في مجال السياسة، فما بالنا نحجم ولا نفعل نفس الشيء في مجال الثقافة؟»[1].

وفي هذا السياق، لا نعتقد أبداً أنّ وحدة الغرب مزيفة، لا على المستوى الوجداني ـ النفسي، وهذا ما يبرهنه الشعور والإحساس الموحّد تجاه الشرق، ولا على مستوى أهليته في خلق فضاء معرفي واحد، لجهة مزاوجته الدائمة بين الرأي والرأي النقيض؛ فالوحدة بنظرنا ليست صورة مطابقة للرأي الواحد، والخلاف لا يترسّخ في التباين أو الخلاف السياسي الذي يكفل بقاء السياسة حيّة في المجتمعات، فالوحدة تستوجب، بالمعنى المعاصر لمفهوم الوحدة، السماح بتعددية الرأي، وحرية التعبير، وكل ما من شأنه أن يتمظهر كخلاف تنوعي ـ تعددي تحت مظلة الحكم السياسي الواحد، والعكس صحيح، إن إلغاء أوجه الخلاف والصراع الموضوعيين بالقمع، يُظهر توحداً شكلياً أعمى، يخفي بين طياته جذوة صراع مشتعل تحت الرماد، لا على السطح، بما لا يساعد على التحكم به، وهذا ما يدفع إلى إطفائه حيناً، وإخفائه حيناً آخر، بأسلوب قمعي استبدادي، لا تتبين معه حقيقة الأمور، ولا مستويات التخلف والتطور، فبهذا المعنى، الغرب ليس واحداً، وله أكثر من وجه، لا كما يقول العروي: «يقدم لنا الغرب وجهين، وجه حقيقته الواقعة (غرب الظاهر) ووجه آماله وأهدافه (غرب الحلم)»[2].

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص83.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص83.

ذلك أنّ فصل الغرب عن وجه تعدديته بتقسيمه إلى وجهين، يتناغم مع ثنائيات الاستشراق التقليدي (الأنا والآخر ـ المتقدم والمتخلف)، كما ينسجم مع التنظير الكلاسيكي ـ المدرسي للفلسفة الماركسية القائلة بالصراع الدائم بين حدَّي الخير والشر ـ الحسن والقبيح ـ الأبيض والأسود ـ الطبقة المُضطَهَدة والطبقة المُضطَهِدة... الخ؛ في حين يقبع خلف الظاهر من هذه الثنائيات نتوءاتٌ معرفية عصية على الإدراك المباشر، مع أنها هي التي تحدّد تمظهرات الصراع بين تلك الثنائيات الضدية، رغم أنّ تبعثر وتشذر الغرب بالمفهوم «الديريدي»، (نسبة إلى ديريدا)، ليس بعيداً عن ماركسية العروي غير السوفياتية، كما أنّ تحولات الغرب الحضارية، ليست بعيدة عن ماركسية غرامشي غير اللينينية، والاستفادة من خلافاته ـ اختلافاته ينطوي على مدلولات أقلها الحيوية المعرفية، بما يملي علينا الانتفاع بحيويته تلك، هذا إن صحت كلمة خلافات على من يُظهِّر خلافاته إلى العلن، إزاء من يطمرها في الخفاء وكأنها ليست موجودة، ذلك أنّ التمثل الإيجابي بالغرب يفرض علينا الأخذ بجملة هذا المناخ الفكري العام، لا الاعتقاد المطلق برأيٍ، اليوم، قد يخالفه رأيٌ نقيضٌ غداً، والجدير ذكره هنا، أنّ الغرب لم يصل إلى هذه الحال، إلّا بعدما خاض مع نفسه، ضد نفسه صراعات طويلة وتجارب مريرة، خلص بنتيجتها إلى فك عقدة الذات، فتمهَّد السبيل لأن تتموضع بفعالية على مستوى النظر إلى الأنا وإلى الآخر.

لكنّ هذا لم يتمّ دفعة واحدة، ولم يجرِ خارج نطاق التغيير الجذري في الأسس البنيوية لتفكّر الغربيين، بعدما خلقوا لأنفسهم مسطحاً فكرياً جديداً، لم يتوفر من ذي قبل...، لا في تراث الإغريق القدماء، ولا في ما دعت إليه رومانسية أحلام المجددين، فالتحول الذهني في الغرب كشف عن واقع جديد، ورؤية جديدة لم تتطابق مع ما كانت تحلم به الفئات الرافضة للتحديث، كتلك الداعية للعودة إلى منابع المسيحية الأصيلة، ولا مع الفئة الحالمة بمدينة فاضلة من صنع البشر؛ فالتغيير والتحول النوعي للغرب كان قد تمَّ تحوُّلاً في الذهنية، قبل أي شيء، إذ نجم عنها محاولات لتجارب تغيير جذّي، لم يُكتَب له النجاح من أول مرة، بعد أن تكررت محاولات إسقاط الرغبة على الواقع، وإطباق الفكر على المُتعيِّن.

على هذا، دفع الغرب ثمناً باهظاً لقاء تعلّمه كيف تنعقد المصالحات بين ما نفكر وما لا نفكر به، بين الرغبة والواقع، بين ما نستطيع فعله وما لا نقدر على تحقيقه. وهنا يبرز سؤال: كيف يمكن للعرب اكتساب فوائد الليبرالية الغربية من دون تجربة فعلية؟ إذا ما كان يترتب على كل نتيجة ثمن تجريبي لم يُدفع بعد في عالمنا العربي والإسلامي؟

كيف يمكن للعرب تغيير واقعهم، إذا ما بقيت محاولات سعيهم مرتبطة بالغير؟ إذا ما بقي وجودهم ـ ضعفهم منفعلاً بوجود قوة الآخر؟.

ذلك «أنّ اعتبارات الرفض تجاه الثقافة الغربية، لا يمكن أن تشكل بحدّ ذاتها ثقافةً، والشطحات على آثار الذات السلبية لا تعيدها إلى الحياة»[1]. فالعروي يعيد هنا طرح قضية الحداثة والتحديث العربي، من زاوية قراءته لمجريات تعاملنا مع الوافد الغربي، وكأن مفهوم الأصالة، اشتقاق عضويٌّ من الذات، لا تغيُّر فيه، ولا تحوُّل في مدلولاته التاريخية من... إلى...، حتى إنّ التماهي أو تلبّس المعنى الضيق لمفهوم الأصالة، يعود بنظره إلى أطروحات المكتوب الاستشراقي الذي ضيّق على العرب أفق انفتاحهم المعرفي على المكتوب غير الاستشراقي، أي على المكتسبات التاريخية في ليبرالية الغرب المعرفية، مع أنّ هواجس التحضّر كان يجب أن تنصبّ على كيفية الاستفادة من انفتاحه المعرفي، لا من انغلاقه الاستشراقي، رغم ما يربط الطرفين من علاقة فوتت علينا فرصة التمثل بالطرف الأول، فاندفعنا إلى التصدي للطرف الثاني، لكونه يتطرق إلى قضية تتعلق بنا في الصميم، وأيضاً باعتبار أنّ الردّ عليه من شأنه أن يبرّر وجودنا الحضاري، حتى ولو كان فيه من الضرر ما يدعو إلى التمهل في قراءة الأسباب التاريخية للنظرة الاستشراقية قبل معاداتها بالجملة.

هكذا تبدو معرفتنا بالغرب، هي معرفة في استشراقه، وصورته عندنا متأتية من مواقفه التي حالت دون النظر إلى أسباب تزمته الاستشراقي وانفتاحه المعرفي، حتى إنّ مواقف الاستشراق، شوَّشت معرفتنا بأنفسنا، فبدلاً من الانهمام بالتحقيق النقدي للتراث العربي الإسلامي، انشغلنا بردٍّ، انفعل بسلاح الاستشراق الفاعل على طول الخط، حتى العروي نفسه لم يحِدْ عن نطاق تأثره بالردِّ على الاستشراق في قوله: «فلا يمكن فصل الحكم على العرب عن الحكم على الغرب. فإذا لم يكن الدارس الغربي مستعداً لنقد ثقافته، أو إذا اقتنع أنّ الغرب غرب والشرق شرق أبد الآبدين، فإن أحكامه ستكون بالضرورة على مستوى الأدلوجة التي يقوم بتحليلها»[2].

إن المعاني الطافية ـ الظاهرة في هذا القول، لا تفسّر ما يختبئ في ثناياه من معنىً باطني يشير إلى ما لم يستطع العروي التخلص منه، أي من عقد نقص تجاه تفوق الآخر؛

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص86.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص93.

فالحكم على العرب واضح لا لِبس فيه، والحكم على الغرب منظور فيه، ومشروط «بالإذا»، مما يعني أنّ الغرب ليس متفوقاً، إلّا إذا نقد ثقافته، بعكس تبجيلات الأنا لثقافتها، وكون الأمر يجري على هذا المنوال، فالغرب متقدم والشرق متخلف، مع أنّ في كلا الموقعين شواهد تاريخية تؤكد عدم ثبات هذه المعادلة الاستشراقية بامتياز.

إن صورة الوضع الراهن بين الشرق والغرب واضحة وبيِّنة، لجهة وجود فوارق واختلافات بين الموقعين، إلّا أنها ليست متأصلة بجوهر كلتا الحضارتين؛ فربَّ قائل: إن العروي لم يقل غير ذلك، وهذا صحيح، لكن ما هو أصحّ وضروريٌّ أيضاً، لا الاعتراف بواقع الحال من تقدُّم ذاك وتخلُّف هذا، بل الدخول في شرح أسباب الفروقات الحضارية، كي نتجنّب الوقوع في شرك الإطلاقات النظرية التي كرَّسها الاستشراق التقليديّ، فآمن بها الاستشراق المعكوس عند العرب، وهذا يتطلب منا الابتعاد قدر الإمكان عن لغة الوصف، إن لم تقترن بتوضيح أسباب حال الموصوف؛ فالاعتقاد بتقدم الغرب ضروريٌّ، والاعتراف بتخلف العرب أكثر ضرورةً، لكن ما ليس ضرورياً، تكريس هذه المقولة بمفاعيلها التي تؤثر سلباً على مسمع من يزيده هذا القول غروراً ـ تغرراً بغربيته من جهة، ومن يدفعه هذا القول إلى ردّ فعل يبالغ في التبجّح بأصالة أناه الشرقية من جهة ثانية، أو من يدفعه هذا القول إلى الهروب للأمام بتغليب المأمول الذهني على إمكانات الواقع؛ وفي هذا السياق يقول العروي: «إنّ المجتمع العربي يسبِّق في فكره ووعيه المستقبل على الحاضر، ما يؤمل على ما يجرّب ويعاني. الواقع في تصوُّر العرب ليس ما يعيشونه في الحاضر بل ما يستشرفونه من أحوال المستقبل»[1].

فإذا ما وافقنا على أنّ العرب لا يعيشون في الحاضر ـ الواقع، بل في مستقبل متخيَّل ـ مأمول، فهذا يعود بالضرورة إلى أسباب بؤس واقعهم المقهور نتيجة ضغوطات تأخرهم التاريخي، عمّا كانوا عليه في حقبة تاريخية ما زالت حيّة في وعي العرب المسلمين، أضف إلى ذلك أنّ العوز المعيشيَّ والحاجة الحياتية يخلقان دوماً يوتوبيا في مستقبلٍ تدعَّم بأحكام وعد الديانة الإسلامية على واقع المسلمين، ذلك أنّ استبدال تصوُّرٍ مستقبليٍّ زاهرٍ بالواقع في الحاضر، لهو من قبيل التعويض النفسي ـ السيكولوجي عمّا يعيشه العرب من أوضاع مزرية اليوم، بعدما فقدوا ازدهار حضارتهم التاريخية، وهذا دليل على ما تعيش فيه مجتمعاتنا من بؤس وخيبة أمل في عالمٍ عربيٍّ يعجز عن التصدي لتحديات الواقع، فلجأ إلى تصورات «مُتَمَنَّاةٍ» عن المستقبل. مع أنّ الأحلام كانت بمثابة

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص94.

دافع حيزي لشعوب الغرب إبان نهضتها الحضارية التي قلبت الأمور رأساً على عقب، فاستبدلوا وعيهم الميتافيزيقي بوعي وضعي، كان أملاً ورجاءً للحالمين بمستقبل مشرق من قبل. فالفرق بين الحلمين، هو الفرق بين من يغفو بحلمه عن الواقع فيرتحل على أجنحة الخيال، وبين من يحثّه الحلم على الانخراط أكثر فأكثر لتغيير الواقع؛ ولربما في الحلم ثمّة لحظتان «سالبة» و«موجبة»، فإذا لم نتخطَّ اللحظة السالبة التي أبقتنا أسرى في قفص التمنيات إلى ما يحثُّنا على التورط بفعل خلّاق، فسنبقى ضحايا اجترارنا للامعقول.

فالتاريخ يعلمنا أنّ نهضة الأمم وثورات الشعوب هي دوماً من أجل تحقيق تصور مجتمعي في الفكر، لكن لا تلبث التجربة أن تصوب شيئاً من تصوراتنا عن واقع أقوى وعصيٍّ على أن يتطابق مع أحلام اليوتوبيات، أياً كانت هي، ميتافيزيقية أم وضعية.

من هنا، لم تسنح للعرب فرصة التجربة الجدّية بعد، لكي يهجروا أحلامهم ويتخلوا عن تصوراتهم المكتملة، بعدما أخفقت محاولات تحديثهم المجتمعي أكثر من مرّة، وفي أكثر من مرحلة، ليجدوا في المستقبل غير المتحقِّق، أو بالأحرى في الماضي المتحقِّق ملاذاً لآمالهم في الغد.

فبالقراءة الفاحصة للتاريخ، يتعين الحدّ الفاصل بين ما نتوق إليه، وما هو عليه حال توقنا، بين ما يتوجب علينا فعله،وما يقتضيه واقع الحال من واجبات بعيدة عمّا نرغب به. لهذا، شرع العروي بالهجوم على أدعياء الثقافة العربية الإسلامية، أي على من تمسَّك بمفارقة «البينيات» تلك، وكأنها جزء لا يتجزأ من تراثنا الفكري، إذ يتصنّف وعينا في الحاضر على محكِّ فهمنا للتاريخ، فكلُّ من يحيِّد التاريخ عمّا يجري على أرض الواقع، يبغي الاستمرار في العيش وسط مفارقات، تحتاج إلى نقد، كي لا يبقى الوعي التراثوي هو المهيمن على همومنا المستقبلية، وبالتالي كي نبتعد عن الفكر السلفي، خصوصاً وإنّ «السلفي في نظر العروي عندما يُمجِّد الماضي ويقدس الحقيقة المكتملة والمتعالية يكون بعيداً غاية البعد عن متطلبات وأوليات الفكر التاريخي»[1].

ومهما كان انفتاح الفكر السلفي رحباً، إلّا أنه يبقى مشدوداً إلى أصوله الرامية إلى التمييز بين صحة الماضي وخطأ الحاضر، بين أخطاء القيِّمين على تطبيق النصّ؛ ونقاوة النصّ من هفوات ممثِّليه ـ مجسِّديه على أرض الواقع؛ حتى إنّ العروي يجد تداخلاً في المصلحة بين ما يقوم به الشيخ من تمجيد للعقيدة، مع ما يرمي إليه كممثل لها ضمنياً بغية الاحتفاظ بموقعٍ سلطويٍّ داخل الدولة الليبرالية الحديثة، بقوله: «يدرك الشيخ أنّ

(1) كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفارابي، بيروت، 2000، ص 28.

نفوذه يقل يوماً بعد يوم داخل الدولة الليبرالية، فيكون أول من يبادر إلى اختزال كلّ ماضي العرب في عملية تحرير العقيدة، ممّا يعطيه الحقَّ في القول: أنا الوارث الحقُّ والوحيد للتراث لأني الحافظ المؤتمن على العقيدة»[1].

فالتاريخ من منظار الشيخ محكوم بتحقيق مراده السلطوي المدعّم بفهم أيديولوجي، ينتقي من التراث الوقائع الملائمة لإعلاء العقيدة وتنزيهها عن وحل التجاذبات السياسية والصراعات الاجتماعية تلك التي تجري على أرض الواقع، عندها، تتمأسس العقيدة مشروعاً واعداً بما يسمح للناظر فيها، بأن يختلق منها حيزاً أيديولوجياً للمستقبل، أو قلْ، إنّ الأحداث والوقائع التاريخية تتخذ شكلاً هلامياً، فتتعالى عن الواقع وتصير حكايةً أبدية، لكونها أتت من زمن غابر لأجدادٍ أحياء هم في الذاكرة الجماعية، لدى العرب الناطقين بلغة «الضاد»، حتى إنّ التحليل الألسني لبعض المستشرقين، ذهب إلى القفز باللغة العربية «من مدلول اللغة النفساني إلى المدلول الفلسفي الماورائي دون اعتبار للمدلول التاريخي الذي يمثل في رأينا لبّ المسألة»[2].

لقد تمترس الاستشراق التقليدي وراء لغة المسلمين التبجيلية للنصّ، فعلى الرغم مما يتضمنه هذا التوصيف من وجه حقٍّ، إلّا أنّه يُعتبر بمثابة تقاطع مع ما انعقدت عليه مسبقات الأحكام الاستشراقية، ذلك أنّ تجذّر اللغة العربية باللسان الإسلامي، أعطاها دفعاً تلازم فيه الاعتقاد الإسلاميّ مع المنطوق العربيّ، حتى انبرى من هذا الاقتران مدلولاتٌ على ما كانته اللغة العربية من ازدهار إبّان نهضة الحضارة الإسلامية، فتراجعت اللغة بعدما خَفَتَ وهج الحضارة الإسلامية، وتحولت إلى قالبٍ يجترّ الحاضر هذا، لأحداث ووقائع بلغة الماضي ذاك، فالعلاقة بين المعتقد الإسلامي واللغة العربية ربّما كانت ترتبط بمبدأ «العليّة» (علاقة سبب بمسبب)، وماضوية اللغة هي من ماضوية المعتقد، وبالعكس، أي إنّ حداثتها تأتّت من تحديث الاعتقاد بما تأجل تحديثه منذ أن غاب ـ أرجِىء وأقصِي النقد التاريخيّ عن تراثنا الفكريّ.

فهذا هو حالنا في الوطن العربي، يقول العروي: «نعطي قيمة للغتنا، بل نجعل منها قيمة في حدّ ذاتها، لأنها أصبحت الشيء الوحيد الذي نحتكر ملكيته ولا ينازعنا فيه أحد»[3]. وأكثر من ذلك، إنّ ترهُّل ما لا قدرة لنا على الاعتقاد به في التراث، دفع بنا

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص107.
(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 117.
(3) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص118.

إلى إعلاء شأن اللغة، لتطفوَ كمطيّةٍ لتسويغ أصالة وجودنا الحضاري، فاللغة هي الشيء الوحيد الذي نخاله بعيداً عن تحرشات حضارة الآخر، واحتفاظنا به وبشكله القديم، هو احتفاظ بما هو خاو من المضمون الحضاري المعاصر، فعلى الرغم من القيمة التاريخية للغة العربية، غير أنه لا معنى لها، إن لم تَلِنْ وتتكيَّف مع احتياجات العصر، مع ما يتطلبه هذا من تغيير جذري في ذهنية التعامل مع الآتي من عند «الغير»، وبرأينا، إن تحييد اللغة هو وَهمٌ يتكشَّف بانبثاق المصطلحات المعبرة عن الاكتشافات الجديدة.

فنحن إذاً أمام خيارين، إما أن تُطعَّم اللغة بلغة أصحاب الحضارة المتفوقة، وإما أن تتحجّر في قوالب تراثية لن تشفي أبداً غليل الحداثة والتحديث، فاللغة تدل على وضعية المزاعم الحضارية، والاحتفاظ بها كقيمة بذاتها، يدلّ على خلوّ التراث العملاني من القيم العصرية، وهذا ما لا ينطبق على العرب وحدهم، فالغرب هو أيضاً كان في مرحلةٍ ما متلقياً ـ منفعلاً بالمنتوج الإبداعي لحضارة العرب، في الرياضيات ـ الطب ـ الهندسة والفلسفة. . . الخ. وهذا ما دفع بأدعياء اللغة العربية إلى التفاخر والتباهي بمنجزات لغتهم في الماضي، من دون أن يستدركوا تأخرهم عن منجزات لغة «الغير» في الحاضر؛ علماً أنّ في اللغة مدلولاتٍ لا تقتصر على الاشتقاقات اللفظية، بل تحمل في طياتها مضامين سيميائيةً تدلنا على الموقع أو المستوى الحضاري للشعوب والأمم.

من هنا، «فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة، من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية يمثّل انكفاءً وتراجعاً»[1] نحو ثنائيات الشيخ الداعية إلى الفصل بين الإسلام من جهة، والمسلمين من جهة ثانية؛ بين إنجازات الغرب المادية وإخفاقهم الروحي. . .، وثنائية التضادّ المفاهيمي التي كانت تحتل محور تنظيرات الفلسفة الغربية، قبل أن يتمّ تجاوزها، تبعثراً لسيمياء الخطاب الفلسفي على أكثر من مدلول، وفي أكثر من اتجاه؛ ولربما لم يستعن الشيخ ـ التقني والليبرالي بالمنتوج النظري للغرب، إلّا بعد انبهارهم الذي أعمى بصيرتهم عن معقولية تراثنا المنغرس فيه الكثير من ثنائيات الفلسفة الإغريقية القديمة، ولعلّ تأثرهم جاء بنتيجة إيقاع الحضارة الغربية المفروضة عليهم بقوة رفضهم ـ ممانعتهم وتصديهم لها، أو قبولهم بها.

الرد على الاستشراق من خلال «تاريخانية» الشرق، لا «ماهويته»

يكشف الاستشراق عن الروابط الخفية المختبئة خلف أحكام «الآخر» بحق «الأنا»، كما يوضّح فصلاً من فصول علاقة الغرب بالشرق، عبر تمظهرات سجالية تتابعت

---

(1) عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 56.

فصولها، بفعلٍ، وردّ فعلٍ، من الأنا على الآخر، والعكس. والمعروف أنّ الموقف من «الأنا» كان يعبّر، وإن بطرق ملتوية، عن وضعية الآخر إزاء «الأنا»، كما تعبّر هي أيضاً عن وضعيتها التاريخية في دفاعها أو في ردّها الاتهام إلى اتهام معكوس، فالاستشراق كان سباقاً في مبادرته إلى فتح إضبارتنا التاريخية من منظورٍ تاريخيٍّ حيناً، وغير تاريخيٍّ حيناً آخر، عندها اصطدم بحراس التراث الكُثر، ممّن يتغذّى منه ويعيش عليه، فتلقّف هؤلاء الفعل الاستشراقيّ بردود فعل، استُلِبَت بفعل البادئ، صاحب المبادرة في تحديد معطياتنا الأولية تلك التي قام عليها الردُّ، فأثارت حفيظة الدفاع عن أخبارنا ووقائعنا التاريخية التي تفبركت في مناهج الاستشراق بصورٍ لم تتفحصها الأنا، بل انطلقت منها، واعتمدت عليها في ردِّ الاتهام بالصورة نفسها، من دون أن تبحث في صحّة الخبر التاريخي، ومن دون أن تقف على صدقية الوقائع التي تأوّلت فتشوهت في أيديولوجيا المكتوب الاستشراقي، إذ كان الأولى بنا مراجعة الخبر ذاته وتمحيص الوقائع نفسها، لا الانجراف بما حدده لنا الآخر، فأزاح وعينا عن مكمن العلّة في التراث، ولربما كانت العلّة متأتّيةً من عدم الاعتراف بوضعيتنا المتأثرة بوضعية الآخر المتقدمة، لا من ناحية إقراره بدنيوية تراثه الدينيّ فحسب، بل لناحية امتلاكه حسّاً تاريخياً في النظر إلى الوقائع، (على الرغم مّما يعتريه من أخطاء وشوائب)، إلّا أنه أفضل بكثير ممن يعتقد بسموّ تراثه وتعاليه عن مجريات التاريخ، وبكلامٍ أوضح، لا تتوازى منطلقات الاستشراق مع منطلقاتنا في الردِّ عليه، فالآخر يبدأ من النظر إلى ما عندنا، من حيث لا تعترف الأنا ولا تقرّ بما عندها، وهذا ما أمدّه بدفع للاستمرار سيداً في التحكم بزمام المبادرة.

فعلى الرغم ممّا ألحقه الاستشراق من تشوهات في الحكم على الشرق، وعلى الرغم من تأويلاته الأيديولوجية، إلّا أنه اعتمد على أحداث ووقائع موجودة في استماراتٍ أغفلها أيديولوجيو التراث عندنا، لسبب وجيه، يتمثل في الاعتقاد بأن مقتضيات الدفاع عن مقدساتنا تحتم عليهم ـ علينا الترفع عن الواقع التاريخي للأنا، فاللاتكافؤ بين الآخر والأنا، يعود إلى اختلاف منطلقات البحث عمّا في إضبارتنا التاريخية المدروسة عندهم (المستشرقين) بعين «مفقورة» عندنا، أي في وعينا التراثوي المتجذّر بمشافهة تَنَقّله من جيل إلى جيل، أكثر مما تنقله إلينا تسجيلات المدونات الأثرية من وقائع متضاربة وأحداث تاريخية متعارضة بين مبجّل للحدث، وناقد له، بين معطيات مثقفي البلاط (السلطة)، ورأي المثقفين المتمردين على السلطة، بين الموقف الرسمي من الوقائع، والموقف المهمش غير الرسمي من الأحداث.

إنّ أزمة النظر في إضبارتنا التاريخية، تُعبِّر عن الأزمة في نمط تفكرنا بالأشياء،

فهي لا تعود إلى اشتقاقات عَرَضية، والتصدي لها يفرض على الأقلام النيِّرة جرأةً استثنائيةً في وضع الإصبع على الجرح، وذلك كي يلتئم بخسارة أقلّ، وبألم آنيّ، بدلاً من أن يبقى مفتوحاً على احتمالات الخطر المحدق بوضعنا الراهن.

بهذا المعنى، يعتبر العروي أنّ للاستشراق التقليدي مخاطر علينا، لا لجهة استغلاله ضعفنا الأيديولوجي، إنما لقدرته على توليف خطاب أمتن وأكثر اتساقاً من قدرتنا على الدفاع عمّا لا نهتم بالبحث عن أصله وفصله، فالعروي يعتبر أنّ «علينا قبل أن نحكم على انتقادات المستشرقين أن نرى إنجازاتهم في هذا الميدان، إذ لا يُتَصَوَّرُ حكم منصف إلّا بمقارنة نتائج الفريقين، والمقارنة تظهر بما لا يدع مجالاً للشك أنّ المستشرقين، عندما يطبقون على وقائع الإسلام القواعد المستقرأة من دراسة التاريخ الغربي ينتهون برسم تاريخ عكسي أو سلبي، قابل لكلِّ استغلال أيديولوجي»[1]، وللإنصاف، يجب الاعتراف هنا، أنّ العروي يقف على مسافة واحدة من الفريقين، ليجد وجه شبه بين الاستشراق، ومنتقديه، لناحية تورط الطرفين في الأعمول الأيديولوجي الأكثر اتساقاً مع واقع الأحداث والمعارف في الغرب، منه في عالمنا العربي الإسلاميّ الذي يحكم على الاستشراق من دون أن ينظر باحثوه إلى إنجازاته الميدانية، فتركزت أنظارهم على التأويلات الأيديولوجية ذات المردود النفعي ـ الاستغلالي للاستشراق التقليدي.

إنّ المقابلة بين سلبية أحكامهم وسلبية موقفنا من تلك الأحكام، ورّطت الطرفين في علاقةٍ مقلقة، أجازت للطرف الثاني الردّ على فعل الطرف الأول بتعامٍ يصبُّ في مصلحة بقاء العلاقة غير متكافئة بين غرب اعترف بعجزه، فنجح، وشرقٍ كابر على عجزه، فأخفق، مع أنه يوجد بنظر العروي «ظاهرة واضحة للجميع وهي أنّ المستشرقين الذين درسوا التاريخ العربي لم يفارقوا أبداً مستوى النقد التجريدي. ضاعوا في الجزئيات، فكانوا نقّاد لغة وحفّاظ روابد أكثر بكثير مما كانوا مؤرخين حقيقيين»[2]. وهذا ما يكشف عن اختلالات بنيوية في الفكر الاستشراقي غير القادر على التخلي عن اعتبارات مناهجه الوضعية التي استقرأ بها ومن خلالها واقع الشرقيين، فالاختلاف بين الواقع وزاوية النظر إلى الواقع، يظهر مفارقة عدم التطابق بين حقيقة الواقع، وما يحمله

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص122.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص125.

المستشرق من صور مسبقة عن الواقع نفسه، وهذه المشكلة لا تكمن في الاستشراق حصراً فحسب، بل إنها سمة ملازمة لأية معالجة نظرية، فكيف والحال هذه، مع من يحاكي واقعاً اجتماعياً مختلفاً أو مغايراً لما تعبَّأ به وعيه التربويّ (الاستشراق)؟

يُضاف إلى ذلك أنّ ما تمليه غاية البحث الاستشراقي من تشذيب انتقائي للمهمّ عن غير المهمّ، تمَّ خدمةً لأغراض بحث تحدّد بمسبقات ذهانية ضلّلت معظم المستشرقين، وهنا «يبدو أنّ ما أضلّ المستشرقين، [بنظر العروي] أمران: الأول نوع من التجرّد اتَّصف به الرواة المسلمون ويشتبه مع ما نسميه اليوم الموضوعية العلمية. . . الأمر الثاني هو الاتجاه أو الهمّ الموسوعي الذي يؤدي إلى ستر وطمس شخصية المؤلف»[1].

إن هذا لا يُعتبر عند العروي تبريراً لمغالط الاستشراق وأخطائه، بقدر ما هو نقد بنيوي للفكر الاستشراقي الذي يتحمل مسؤولية أَخْذِه بأوصاف وأخبار نقلها إليهم رواةٌ عرب مسلمون، بصيغة تنسجم مع ما تستجديه الحكايا الأيديولوجية التي تحذف دوماً ما لا يخدم الغرض العملاني، للاعتقاد بعقيدة محدّدة، وتزيد ما يصبّ في مصلحة الالتفاف حول سلطة العقيدة، إذ تكمن مسؤولية الاستشراق، كعلم، في عدم تدقيقه بالأقاويل المتأسطرة على ألسنة الرواة المحليين، هذا، إذا ما كانَ الاستشراق فعلاً بريئاً من الاعتبارات القصدية في مكتوبه الآيل إلى جعل الشرق كياناً كلياً، بأوصاف شمولية، فالنتيجة منضوية إذاً في الطريقة التي تمّ بها التعامل مع وقائع وأحداث معقدة إلى حدّ لا يتماشى مع تدنّي المستوى المعرفي لناقليها.

وهنا يقيِّم العروي الاستشراق ويحاسبه، لا انطلاقاً من مزاعم تقدُّم معارفه على ما هو عليه مستوى معارفنا، ولا على أساس وعينا المتأخر إزاء وعيهم المتقدم فحسب، بل بالنظر إلى أخطاء الاستشراق من منطلق اعترافه بتطور فكرهم الذي كان عليه واجب الخوض في تعقيدات أمورنا بدقة أكبر، حتى يُنتِج رأياً محايداً لا ينحاز إلى ما صار، ولكيلا تعتبره غالبية الجماهير العربية المسلمة العدو الأكبر لها.

فالاستشراق إذاً لم يلعن الشرق من موقع كرهه وبغضه له، أو من منطلق خوفه منه، فهذا الأمر ناجم عن طبيعة مناهجه الفكرية الناشئة حديثاً، فعلى الرغم مما يتخلل نتاجهم من أخطاء وانحرافات، إلّا أنّ هذا، لا يجيز لنا رفضه بكليته، لئلا نطمس معالم وجهنا التاريخي المنعكس في مرآة الآخر (المكتوب الاستشراقي). وفي هذا السياق، ثمة مسألة لا يمكن إغفالها أبداً، تتعلق بالوثائق التاريخية عن العالم العربي الإسلامي، «لا بدَّ من الاعتراف مسبقاً أنّ المادة الأولية المتوفرة لدينا عن التاريخ الإسلامي هي من

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 125.

الأصل عمل تأويلي. فكيف يمكن والحال هذه أن نتعامل معها كما لو كانت وثيقة محايدة ساذجة؟»[1]، والقضية هذه لا يُطالب بها المستشرقون وحدهم، إذ كان على المثقفين العرب المسلمين أيضاً، مهمة الكشف عن الوجه التأويلي الموجود خلسةً في الاستمارة التاريخية المكتوبة قديماً من وجهة نظر الأيديولوجيا السائدة آنذاك، وهذا يعني، أنّ الوثائق التاريخية الموجودة بين أيدينا ليست محايدة في الأصل، ولا تتطابق مع واقع الحال المحكومة كتابته، بكمٍّ من الاعتبارات الأيديولوجية عند مؤرخي الأزمنة القديمة، هذا إذا ما كنّا نقرأ تاريخنا بالرجوع إلى استماراتنا الأصلية، فكيف إذا كانت أخبارنا التاريخية متأتيةً من التحقيقات الاستشراقية التي أوّلت بدورها ما هو مؤوَّل في الأصل؟

وأمام هذه الصورة الملتبسة، وجد العروي أنّه لا بُدَّ من القيام بنقد أيديولوجي لمسيودنا المعرفي عن تاريخٍ طويلٍ لا نفقه منه سوى تشوهاتٍ مؤوَّلةٍ قام بها «المحلّيون» في مرحلة، و«الأجانب» في مرحلة ثانية، فالنقد الأيديولوجي «يستطيع أن يدرك معنى وقيمة العمل الفكري بصفته وحدة متكاملة»[2].

هكذا يجد العروي الحلّ باجتثاث الأسس البنيوية لانحرافات معرفتنا التاريخية، معرفتنا بتاريخنا، فالأيديولوجيا لا تُواجه إلّا بنقد أيديولوجي معاكس، حتى وإن كان له معنىً مغايرٌ في قاموس العروي، فهو « لا يقصد في كلمة أيديولوجيا الوعي الزائف، أو الانعكاس المحرف في الذهن لأحوال الواقع كما جرت العادة... وبعبارةٍ أدقّ إنها تلعب دور النموذج الذهني الذي يسهّل عملية التجسيد والتحقق الفعلي»[3]؛ ولربما كانت الأيديولوجيا بهذا المعنى، هي بمثابة مفتاح الحل الجذري لتأزمنا السياسي الاقتصادي والاجتماعي، خصوصاً وإنّ هذه الميادين لا تتجزأ، وهي ترتبط في ما بينها بعلاقة جدلية من شأن التطرق، تغييراً لواحد منها، أن يؤدي إلى تغيُّر الكلّ، فالنقد الأيديولوجي يتيح إذاً استبدال ما يجب فعله لتطوير وتحسين وضعنا الحضاري بالقائم على أرض الواقع. على هذا، إنّ احتياجات التغيير الجذري تُلزم المثقف العضوي بمواجهة صعبة وعلى جبهتين، تتصدى الأولى لاعوجاج المعنى المقصود في مدوناتنا التاريخية أو المؤرشفة

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص127.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص127.

(3) فتحي، مقالة بعنوان زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبدالله العروي، مصدر سابق، ص 71 ـ 72.

طبقاً للمستوى المعرفي المتأخر في المكتوب المحلي القديم (العربي الإسلامي)، وتُجابِه الثانية التشوهات المُلحَقة بنتيجة مُسبقات المكتوب الأجنبي (الاستشراق)؛ وبكلامٍ أدقَّ، تستدعي تلك المواجهة ذهناً متوقّداً لاستنباش المطمور، خلف ما تظهره تدوينات المؤرخين العرب المسلمين القدماء، مثلما تحتاج إلى منهج صارم بدقّة للتمييز والتصنيف بين التحقيق الأكاديمي الجدّي عند بعض المستشرقين، عن التحقيقات الأيديولوجية غير العلمية، كتلك العاملة على تحميل العرب المسلمين ما لا تحتمله حقيقة أوضاعهم التاريخية، لا سيما «وإنّ الطريقة الوضعانية الاستشراقية، رغم انتقادنا لها، لا تؤدي دائماً وبالضرورة إلى نتيجة سلبية. إنها في بعض الحالات قد تتجاوز الحدود التي تسجن نفسها ضمنها عادة»[1].

لقد سجل الاستشراق اختراقاتٍ لابأس بها لجهة حفظه بعضاً ممّا جاء في المدونات والحفريات العربية الإسلامية، بالرغم من حالة الاستلاب التي كانت تطوقه وتحتجزه في إطار النظرة الكلاسيكية ـ التقليدية السابقة على البحث التحليلي، أما الانتقادات الرافضة للاستشراق بالجملة، فلم تلحظ تمرد بعض المستشرقين القلائل وخروجهم على تلك النظرة التي وقعت في أخطاء التعميمات القاتلة، فانعدم فيها الحس النقدي، بإسقاطها لمعايير حديثة على واقع قديم، في حين أنّ «وظيفة النقد هي أن يتعلم الباحث الشك المنهجي لكيلا يقبل الأخبار كالقارئ الساذج، وكأنها عين الواقع التاريخي»[2].

فالحركة الاستشراقية بنظر العروي، لم تستطع قراءة الواقع التاريخي للشرق، من حيث كان فيه ـ عليه حال الشرق، فعالجته من موقع معياري اختصر المسافة الزمنية الفاصلة بين مناهج الحاضر وأحداث الماضي، فالعلّة هنا إذاً، ليست في المناهج بذاتها، إنما في كيفية تطبيقها من قبل مستشرقين لم يقدروا على التمثل بالروح النقدية لمناهجهم، تمثلاً بماضي الأحداث التاريخية، وهذا ما أعاق أحياناً كثيرة المقاربة الجدّية بين حداثة مناهجهم وماضي أحداثنا. ومرة ثانية، ربّما لم تكن هذه المشكلة في الاستشراق حصراً، بل كانت مشكلة منهجية عامة، عانت منها كل الكتابات التأريخية، قبل نشوء المدرسة الأميركية للأنتربولوجيا الثقافية التي عملت على مقاربة واقع الشعوب وثقافتها، بتاريخيتها، كوحدات كيانية منفصلة وقائمة بذاتها.

ويبدو أنّ مشكلة الاستشراق قائمة على ما تكتنزه من سلبيات بحق المعرفة العلمية،

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص128.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 130.

إلّا أنّ فيها ثمة حسناتٍ تجعله موسوماً بالمفارقة الدائمة بين ما يبتغيه معرفياً، وما لا يقدر عليه عملياً، بين ما يتوق إليه وما هو عليه حال توقه، ولعلَّ قدر المستشرقين أن يعلقوا بين سندان الرغبة في معرفة علمية، ومطرقة الاستلاب بما يطوِّقهم من مسبقات ذهنية عن الشرق، أو ما يحاصرهم من أيديولوجيات أعاقت نيل رغبتهم تلك.

فالسؤال هنا، هل إنّ العروي تأثر بمناهج الاستشراق خلال تصديه لمشكلات الأيديولوجيا العربية المعاصرة؟، خصوصاً بعدما اعترف «أنه لا يجوز القول أنْ ليس بين الكتّاب العرب من يطبق مناهج الاستشراق»[1].

والجدير ذكره أنّ العروي لم يدّعِ اعتناق منهج استشراقي، كما أنه لم يزعم تنكُّره لما أتى به الاستشراق، خصوصاً لناحية نقده قدسيات الأيديولوجيا الدينية في عالمنا العربي الإسلامي، ذلك أنّه رمى في مشروعه إلى زحزحة الركائز الأيديولوجية القائمة في أروقة تفكُّرنا الديني، بما يتفق مع غايات الاستشراق النيّر، العامل على نقض تبجيلات العقيدة الدينية كعنصر من العناصر المسؤولة عن تأخُّرنا التاريخي، وفي هذا، يلتقي العروي مع الاستشراق بموافقته على ما يخص نقده الموجّه إلى ما ترمز إليه دعوة الشيخ الدينية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ هذا إن لم نقل ما يقوله د. محمد عابد الجابري عن مقايسة العروي للنموذج الأوروبي من «أنّ النموذج والمثال هو أوروبا، هو تطور الأوضاع فيها... وبما أننا «متأخرون» ـ زمنياً؟ بالنسبة لأوروبا، فإنه من الواجب علينا أن نبحث في تاريخها عن النقطة التي توازي المرحلة الراهنة لتطورنا»[2].

لا يخالف العروي ههنا التوقعات، حينما تجرأ على الدعوة إلى نمذجة التقدم العربي بأوروبا المعاصرة، متخلياً بذلك عن غرور التراثويين ـ السلفيين منهم والمحدثين، أمثال الجابري الساخط على كل دعوة للاقتداء بصيرورة التطور الغربي، فالغرب بنظر الجابري نموذجٌ لذات الغرب، فلا يصلح لاتخاذه من قبلنا أنموذجاً للتطور لنا نحن، كأصحاب تراث مغاير تماماً لما تفرضه موجبات الاختلاف بين الأنا والآخر، فإعجاب العروي كان منصبّاً على مستشرقي القرن التاسع عشر ممَّن كان يودّ «تليين ما كانت تتصف به عقيدة معاصريهم المسلمين من صلابة تمنع كل نقاش أو حوار»[3].

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص131.

(2) محمد عابد الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 160.

(3) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص132.

وهذا برأينا شأن طبيعي، إذا ما كان العروي يجد في قدسيات الدين عائقاً أساسياً، لكونه يحتجز وعينا في إطار لا يخدم تطورنا الذي يشترط إزالة العراقيل من خلال نقدٍ دينيّ، تماماً مثلما نقد ـ نقض الغرب طريقة تمثله بالدين، أثناء انتفاضته وثورته على ما ترسخ من علائق وترسبات تجربة قرونه الوسطى.

لقد أفصح العروي وعلى الملأ، عمّا كان يخاف منه مثقفو العالم العربي الإسلامي، من أن يُتَّهَموا كوكلاء حضاريين للغرب، أو كعملاء في مسايرتهم لشكل من أشكال استشراقٍ تحول برمته عندنا إلى صفة «ثقافوية» للغرب، لكونه أنه شتيمة بحق العرب المسلمين، وربما لهذا السبب، لم تجد كتابات العروي صدى يعبر عن حجم الجهد المبذول في تصديها لأكثر القضايا وأدقها حساسية (الأيديولوجيا العربية المعاصرة). فرحابة النظر إلى ما قاله الآخر عنا، يتيح للأنا تقصّي ما تحتاجه من أجل الخروج من متاهة «لاءات» الرفض الآتية من عقدة الخوف الدائم على كيان الأنا.

وبالفعل، لم يرفض العروي الاستشراق بالمطلق، ولم يُدِنْهُ بالجملة، كما أنه لم يتأثر بما قد ينجم عن رفض الآخر له من علاقة مقلقة بين الرافض والمرفوض ـ القوي والضعيف، الخ. . .، لا بل حثّ هو على التمييز بين المستشرقين، بغية الانتفاع من إيجابيات البعض، لدرء مخاطر الوقوع في ما وقع فيه البعض الآخر من إطلاقاتٍ تمثلت بها الأنا الرافضة بالمطلق لما أطلقه الآخر بحقها، فالتاريخ هو من ماضي مجريات أحداث ووقائع، يتطلب الحفاظ عليها، الحفاظ على ما يحتاجه الحاضر من مناهج نقدية لتجديد يقظتنا من سُباتنا التاريخيّ الطويل، وأيضاً للنهوض والتمرد على سكوننا الماضويّ العميق، إلّا أنّ هذا لن يتحقق بين ليلة وضحاها، فهو يتطلب بحسب العروي، تراكماً معرفياً قد يفضي بنا إلى الانفصال أو طلاق الذهنية التي تجد في الماضي، والماضي وحده، أساس انوجادها في الحاضر؛ وبالطبع «ليس في وسعنا الآن أن ننظر إلى تاريخنا البعيد تلك النظرة الهادئة المتزنة. كل ما يمكن أن نقوم به هنا هو تصور الشروط لكي تظهر وتنتشر بيننا»[1].

والسؤال: ماذا يقصد العروي بتلك الشروط ؟ لقد سبق وقال العروي رأيه في ما يجب فعله الآن، لاستدراك تأخرنا التاريخي، لكنّ ما لم يقله مباشرة تضمنته شروطه ذات المعاني المتعددة والإشارات المتناثرة، على أكثر من مدلول، فالشروط تقوم على قاعدة توفير مستلزمات النقد، من كل حدب وصوب، لأنها هي وحدها القادرة على زعزعة البنية المعرفية العتيقة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص135.

وعلى أية حال، لن نتمكن من الخروج من مأزقنا الراهن، ما لم يتحصّن وعينا بحسّ نقدي قادر على أن يستوعب إبداعات الآخر، كنتاج إنساني، لا كمنتوج من الآخر وله، وإلّا فسنبقى نجترّ اتهامات الآخر باجترارنا الحنين لتاريخنا القديم. فإذا ما أراد العرب الدخول في التاريخ، فعليهم تنفيذ ما هو مطلوب منهم أولاً، أي تهيئة أنفسهم «بتعزيل» وعيهم من علائق التفكير الميتافيزيقي، بانتظار لحظة الفعل «حينئذٍ، وحينئذٍ فقط، يمكن إنقاذ ما يوجد من شيء ذي قيمة في كتابات العرب السجالية التبريرية وفي الدراسات الاستشراقية النقدية»[1].

فالعروي هنا، يرجّح قيمة الدراسات الاستشراقية النقدية على كتابات العرب السجالية التبريرية، من دون أن يقول ذلك مباشرة، إلّا أنه أضمر إعجاباً بما تجرأت عليه من تدنيس لمحرمات أيديولوجيتنا الميتافيزيقية، فكانت سباقة بتدشين نقدٍ منهجي، اعترته ثغراتٌ يجب ألّا تعيق تخطّينا لعقم سجالاتنا التبريرية، لكي ننجز ما عجزت عنه أعمال الطرفين، والمسألة هذه، لا يمكن أن تُختَزَل ببساطة الدعوة للشروع في بناء ما تأجل بناؤه، ولا يمكن أن تختصر بسهولة القول، إنها عملية معقدة لجهة ما تحتاجه من مناخات أولية، قد تُهيّئ لاستقبال ما افتقدناه على أكثر من صعيد.

فالمجتمع العربي الإسلامي اليوم، ما زال يحوم حول الأيديولوجيا التي يحتاجها، مع أنها، بنظر العروي، في متناول اليد، إن أدرك التميز بين ما يحتاجه وما لا يحتاجه، إلّا أنّ ثمّة مسألةً لم يتعرض لها العروي في سياق نقده للمشهد الثقافي الراهن في العالم العربي الإسلامي، ألا وهي علاقة الأيديولوجيا القائمة بالوضع الطبقي للفئات الاجتماعية المنضوية بولاءات سياسية غير مبررة، وتقسيمات ثقافية غير واضحة في المنظور الماركسي الكلاسيكي الذي عزا الاختلاف بين فئات المجتمع، إلى منطلقات تفسيره هذا القائل: بأنّ الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، وليس الوعي الاجتماعي هو الذي يحدد الواقع الاجتماعي، فعلى الرغم من العلاقة الجدلية بين الواقع والوعي، يبقى الواقع هو الأقوى في تأثيره على بنية الوعي المؤثر بقدر ما هو متأثر بالوضعية التي سمحت له بأن يتثاقف على هذا النحو، لا ذاك.

فإذا كان العروي يجاري ما يطفو على سطح الواقع من تمظهرات غشاشة، إلّا أنه لا يتنكّر لما تؤول إليه تحليلات المنهج الماركسي ممّا يقع خلف الظواهر الأيديولوجية، فالاستشراق يرتبط بوضعية تفوق الباحثين الغربيين، لا بوعيهم المنهجي فحسب، بل في كل الميادين التي سمحت لهم بأن يحتلوا موقعاً مؤثراً حتى على ذهنية القراء العرب

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 138.

المتأثرين جداً بما قاله المستشرقون عنهم وعن حضارتهم في الماضي، خصوصاً إذا كان كلامهم «فيه دليلاً على إعجاب الغرب بالحضارة العربية... يُعلون من شأن عرب الماضي لكي يظهر للجميع بمحض المقارنة، انحطاط عرب اليوم... ورغم ما يصدر أحياناً عن المستشرقين المدققين من عبارات نابية فإن القراء العرب يصرون على قراءتهم والاستشهاد بأعمالهم باعتبار أنهم يبررون رغماً عنهم الأحلام والتطلعات العربية»[1].

كيفية التعامل مع الاستشراق تُحدِّد سبل الخروج من الأزمة

إن تأثير الاستشراق في الثقافة العربية واضحٌ لا لبس فيه بنظر العروي، خصوصاً في الجانب الذي يحاكي فيه حنين عرب اليوم إلى إنجازات عرب البارحة، حتى ولو كان في ذلك، حط من قدْر المعاصرين، وفي هذا السياق، وعلى الرغم من ملاحظة العروي هذه الجديرة بالنقاش، لا بدَّ من التساؤل: أين هو من تأثير الاستشراق على فكره الداعي إلى التمثُّل بمرحلةٍ من مراحل صيرورة الغرب الحضارية؟

إذ لم يعترف العروي صراحة بانضمامه إلى هكذا نوع من القراء، كما أنه لم يدّعِ البراءة من تأثيرات الإشعاع المعرفي للاستشراق، لا بل إنّ تبحُّره المعرفي بكتابات المستشرقين، أمثال «غولدزيهير» و«ماسينيون» وغيرهما، يفترض حتماً تأثراً واعياً منه، بما لا يقاس مع من تأثر به «بلا وعيه» قبولاً أو رفضاً، وهذا ما تبين في طريقة معالجته، الهادئة والبعيدة عن التعصب، لقضية كانت قد أثارت موجة عارمة من الغضب، فاستفزت عصبية من رفض الغرب الاستشراقي برفضه إمبريالية سلطته، من دون أن ينظر إلى ما في الوجه السلبي للاستشراق من شذرات إيجابية يمكن الاستفادة منها لريّ قحطنا المعرفي؛ وما غاب في كتابات العروي أيضاً، المعاينة الدقيقة لما عاينه الاستشراق، فلم يُقحم نفسه في النقاش حول صحة تحليلات أو تفسيرات المستشرقين، بل عالج أساليب الردّ على الاستشراق في العالم العربي، والموقف من تلك الردود في العالم الغربي، خدمة لبيداغوجيته (أساليب التعلّم) التاريخية، العاملة على توظيف الاستشراق كدرس تاريخي لتصويب اعوجاج أيديولوجيتنا، بغية إحقاقها، وهو ما يحتاج إلى ظروف لم تنضج بعد، من أجل تغيير يستدعي بالضرورة تراكماً كمّياً، قبل الانتقال الكيفي ـ النوعي، وهنا اعتبر أنّ لعامل الوقت تأثيراً ملحوظاً، إذا ما أردنا التمثل بتحولات المجتمع الغربي، وبالفعل يقيس العروي واقع اللحظة الراهنة في عالمنا العربي، على ما احتاجه العرب من لحظات

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص146.

طويلة، كانت بمثابة إرهاصات، سبقت تحوله الحضاري من. . . ، إلى. . . ، بقوله: «مُنِح لكل من بلزاك، وغوته، وبوشكين مهلة لكي يسترجع نفسه في عالمٍ استحال إلى غيره/ أما العرب فيطلب منهم بحزم وإلحاح أن يستعيدوا في غضون عقود معدودات توازنهم واستقرارهم»[1].

فالسؤال هنا، هل يبرر العروي إرجاء التحول في المجتمع العربي بعامل الزمن ـ الوقت؟.

مّما لا شكّ فيه، أنّ الوقت عامل من ضمن عوامل عديدة، يجب أن تتوفر كشروط مُلزمة لإنضاج مثل هذا التحول المأمول، من هنا يعتقد العروي أنّ التحول الأيديولوجي يمهّد السبيل لتغيير فعلي، لن يتحقق قبل أوانه، وبادئ ذي بدء، إنّ موجبات التحول تفضي إلى تغيير وضعيتنا الفكرية، من خلال نقد صارم لمركبنا الأيديولوجي القابع في وعينا منذ أمدٍ بعيد، حتى إنّ طريقة تعاملنا مع الاستشراق هي مؤشّرٌ على مدى تغيير وعينا، أو على مستوى توليفاتنا الأيديولوجية المفترضة، بعد أن حبستنا الأيديولوجيا القائمة بين قضبان سجنها، فاحتجزت العقول ومنعتها من التحرر الرحب إلى ما يجعل النظر إلى الآخر قابلاً للنقاش، بعيداً عن الرفض القاطع والقبول المطلق، ساعتئذٍ يُسْتَنْبَش الإيجابي من السلبي، والعكس، مثلما يقول العروي ههنا على سبيل المثال، «إنّ ما خلّفه ماسينيون وتلاميذه المباشرون وغير المباشرين هو أجمل وأنبل ما أنتجه اتصال أوروبا بالمشرق العربي الإسلامي، لكنه، بلا مراء، جزء من الثقافة الغربية. كان الشرق مجرد مادة، ركيزة»[2].

في هذا التوصيف لاستشراق ماسينيون، يتفق العروي مع إدوارد سعيد، على أنّ الاستشراق بمعظمه مادة إنشائية نجمت عن اعتبارات الواقع الغربي، ليس إلّا، لكنْ، ثَمَّة تباينٌ أو خلافٌ حول تقييم ماسينيون، بين سعيد الذي قام بتعظيم هذا المستشرق الفرنسي ومدحه، لكونه «انكبّ على دراسة موضوعه (الإسلام والشرق) بإنسانية لامتناهية وحُنُوٍّ عميق وتعاطفٍ قويٍّ جداً، مما مكّنه من تحقيق فهم داخلي «للقوى الحيّة» التي تعطي الثقافات الشرقية طابعها الخاص»[3]، وبين العروي الذي وجده رغم حسناته، من أشخاص «لا يأتون إلى الشرق إلّا للكشف عن دواخل نفوسهم يتوخَّوْن، وأحياناً

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص149.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص151.

(3) جلال العظم، ذهنية التحريم، مصدر سابق، ص 28.

يجدون، ما ينقذهم هم لا من حلّوا ضيوفاً عليهم. وكلما اعترف أحدهم صراحة بذلك، دون التستر بموضوعية جوفاء، استحق منا التقدير والإعجاب»[1].

والمعروف أنّ نقد العروي للاستشراق كان أقلَّ قساوةً من سعيد، ومع ذلك لم يُستَلب إعجاباً ولا مديحاً على شاكلة انبهار سعيد بماسينيون، فالاستشراق عنده كان وجهاً من وجوه الثقافة الغربية غير الثابتة، لا في توصيف ماسينيون للعرب، ولا في تقييم غولدزيهر للشرق، حتى إنّ العروي «ينتقد طريقة وافتراضات غرونباوم لأنه ردّ الإسلام إلى ثقافة فقط، وفي هذا إضعاف لمفهوم التاريخ»[2]، ومقدراته المادية الصانعة هي للتحولات عند كل منعطف، تَقْطَعُهُ المجتمعات. فمن هذه الزاوية، يتابع هو استقصاءاته المنهجية لأفاعيل الغرب الثقافية والفكرية، من دون أن يتعرض لماهية واقعه المادي، وبهذا ربَّما وقع في شرك غرونباوم الذي انتقده هو بنفسه، حين ردّ التحول الغربي إلى تحوِل في الأيديولوجيا الغربية التي لا تقتصر على الجانب الثقافي، لكنّ للثقافة فيها دوراً حاسماً في القطع مع ذهنية تقديس الغرب لقيم اجتماعية كانت متلبسةً زيّاً دينياً في القرون الوسطى.

الاستشراق يعكس الوضعية التاريخية للغرب

إن وضعية الاستشراق «وبرّانيته» كعلم غربي للشرق، دفعت به إلى أفخاخ «الأستذة» الإسقاطية من المعلم على التلميذ، من العارف على المعروف، بمعيارية تفوُّقه على دونيّة تأخُّر الآخر، فأضحى استشراقه صورة معبّرة عن وضعيته التاريخية، في مرحلة كانت فيها الشعوب العربية الإسلامية خاضعةً لمشيئة الدخلاء على كيانها المشوّه بجراحات ناجمة عن تدخُّل الآخرين، وهذا ما جعل من أية صورةٍ له صورةً لتشوهاته البنيوية المستمرة تفاعلاً مع ما قرره الآخر فيها ـ عنها، وبالفعل «تتكون الأيديولوجيا العربية المعاصرة نظرياً إلى حدٍّ كبير، عبر تفاعلها المستمر مع الاستشراق. دون أن ندّعي الفصل بين الخصمين، المستشرقين الذين يشكون بأن جهدهم لا يقدر حقَّ قدْرِهِ، والعرب الذين يتباهون بازدراء كل اجتهاد يأتي من الخارج»[3].

إن «إسهام» الاستشراق في التأثير على وعينا الثقافي يتجسّد بفعلين، فعل الرفض

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص 151 ـ 152.

(2) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 164.

(3) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص152.

والنقمة العارمة على ما قاله الغرب بحقّ حضارتنا، وفعل القبول بتحقيقات المستشرقين ومواقفهم، بالاعتماد على مناهج حديثة كشفت عن أشياء، فيها من قوة المنطق ما لا يمكن التنكُّر له، وبين حدّي الرفض والقبول ـ السخط والإعجاب، تكونت ثقافتنا المعاصرة من عقدة نقص إزاء الغرب المتقدم، كما هو الحال لدى الكثيرين، غير العروي الداعي صراحة إلى التمثل بتقدميتهم الحضارية، وإما عن عقدة تفوُّق الأنا تاريخياً على دونية الآخر قديماً، كما هو الحال عند من يتباهى بإنجازات ماضيه. وفي كلتا الحالتين، ترتبط ثقافتنا النظرية بمؤثرات لم تخرج وتستقل عن وصاية ـ أبوّة الثقافة الغربية الراهنة، رغم ما يعترض هذه الأخيرة من مكامن ضعف، كعجزها عن التجرّد من التصورات المسبقة التي تحدُّ من إمكانية الغوص في الديناميات الحيّة للمجتمع العربي. وفي هذا السياق، افتضح العروي المقاصد اللاواعية للمستشرقين، عندما سلّط الضوء على ما يستخلصونه من أوضاع مزرية وتعيسة في مجتمعنا العربي، بقوله: «ألا يبقى صحيحاً أنّ الباحث الغربي كان يستطيع أن يجد في وطنه، في فيافيه، وقراه، ومصانعه، تلك البشاعة، والتعاسة التي يتعقّبها عندنا»[1]؟

إنّ هذا الجانب من الاستشراق، كان يعمل على إبعاد بشاعة وتعاسة مدنيَّة الغرب، من خلال استحضار الوضع المزري لشعوب ما زالت تحيا في «ما قبل» مدنيّتهم الصاخبة، وهذا ما حدا بهم إلى التخفيف من تبعات التعب الناجم عن مدنيتهم الجديدة، عبر تفضيل حياتهم المتطورة على حياتنا المتخلفة، ولعلّ في هذا المشهد عزاء أعطى لمن ضاق ذرعاً بحضارته الغربية دفعاً معنوياً للتفاخر بما هو عليه. على كل حال، يسجل العروي اعتراضاته الأهم على«الأصول المعرفية للاستشراق لا على دوافعه فقط، ويمكن تمييز ثلاثة مستويات، الأول مستوى ذهنية كل مستشرق على حدة. . .، ثانياً مستوى أدلوجة الاستشراق كتخصص. . .، ثالثاً وأخيراً مستوى المسبقات النهاجية التي يستند إليها كل بحث استشراقي»[2].

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنه يوجد في المقابل، أي في الجهة المعاكسة، مستويات متشابهة لجهة التمثُّل بأصول استشراقية، لها أسبابها ومبرراتها في العالم الغربي، فتجيز هناك ما لا يجب أن يجيزه واقعنا العربي من ردودٍ تقتضي التمثل بأسبابه المغايرة لما في نتائج الاستشراق، إنما بالعكس، تماهت عندنا مسبقات الاستشراق، مسبقات عن الاستشراق، بدليل ما نطلقه على الاستشراق الانكلوسكسوني أو الفرنسي

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص153.
(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 153.

بالجملة، فمثلما تعّين الشرق بتصور مسبق في اللاشعور الغربي، أيضاً وأيضاً، تحدَّد الاستشراق في اللاوعي العربي التقليدي كتهمة، وبآلية مماثلة، حتى وإن ميزت بين مستشرق وآخر، يبقى أنّ المناخ العام، ربّما كان أقوى من أن يُختَرق بموضوعية تمييز مستشرق عن آخر.

ما روى عطش الغرب لا يروي ظمأ العرب!

فالعروي لم يختَرْ مسبقاته المكتنزة في لاوعيه، ولا هو بقادر على تحييد مكتسباته اللاواعية عن تحصيله النظري للأحكام الصادرة عنه في سجاله مع الاستشراق، إنّ بْنية شعورنا اللاواعي عن الغرب، قد حكمت معظم مواقفنا من الاستشراق، فتلازم عندها الغرب الإمبريالي مع استشراقٍ براغماتي، مثلما التصق في أذهاننا التفوق الغربي بسطوة مناهج الاستشراق، وإلى ما هنالك من الاشتقاقات التي اقترن بها هذا بذاك. وهنا، ثمة إشكالية معرفية أثارها العروي في مجتمعنا العربي المعاصر، تتعلق بـ «منطق الفعل ومنطق الفهم. ليس العيب في المنهجين الوصفي ـ التجريبي والوضعاني، بل في الغفلة عن كون كليهما يوفّر منطقاً لفهم الذات (للتأمل والاعتبار) في حين أنّ أولى أوليات المجتمع العربي هو الإنجاز (الإصلاح) الذي يتطلب منطقاً آخر»[1]. ما يعني أنّ مناهج الاستشراق لا تصلح للإصلاح في العالم العربي، وإن كان فيها شيء من الإضاءات القادرة على أن تُفْهِمَنَا أحوال ذاتنا، غير أنها لا توفر لنا ميكانيزمات إجرائية، ولا تؤمّن العناصر الضرورية لإصلاح «ذات البين» على أرض الواقع، فالشروع في حلّ المشكلة يتبدّى بأوليات الفهم قبل أي شيء، عندها تتأمّن شروط تصويب الفعل الإجرائي.

لقد جاء نقد العروي للاستشراق من زاوية، استغنى فيها عن كل ما لا يحتاجه الفعل الإجرائي من أيديولوجيات محدَّدة، تحثُّ على التغيير، وفي هذا السياق، نعتقد أنّ الفعل السياسي بحاجة إلى فهم أيديولوجي يسمح بتصويب الاعوجاجات في العقول، أو الاعوجاجات الإجرائية الناجمة دوماً عما يتقرّر في ذهننا سلفاً عن الواقع، ولأنّ المسألة ليست ببساطة الدعوة إلى إقران الفهم بالفعل، نعتبر أنّ فهْمَنا لمناهج الاستشراق، واستيعابنا لهفواته، وتفاعلنا مع إنجازاته، قد تمهّد السبيل إلى وعي جديد، منه وبه يتحدَّد الطابع الإجرائي لأفاعيلنا في المستقبل، وقد أثبتت التجارب، أنّ التغيير لن يتحقق ما لم يترافق، أو ما لم تسبقه قناعة تامة بضرورة التحول الجذري في ذهنية التغييريين؛ من هنا،

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص160.

يعتبر هشام شرابي «أنّ شيئين من الممكن أن ينقلا في شكل كامل في مجال الاستعارة الثقافية: البضائع الجاهزة والوسيلة الفنية لصنعها. وما ليس ممكناً نقله (إذ يجب امتصاصه وتنميته على مستوى أرقى من مستوى الاستعارة) هو العناصر المكونة للروح العلمية ـ الأسلوب العقلاني، الملاحظة التحليلية، الإجراءات المضبوطة، النقد، الخيال الواقعي، وتصحيح الذات»[1]. فبهكذا عناصر تتهيّأ إذاً أرضية التحول من ظرف إلى آخر، مع أنّ المفارقة بين ما هو في ذهننا، وما هو على أرض الواقع، قد تضمحلُّ ربما إلّا أنّها لا تزول بالمطلق، لأنها سمة من سمات اللاتطابق الدائم بين الرغبة والواقع، بين ما نأمله وما لا قدرة لنا على تحقيقه، فما نتوق إليه من تنمية قدراتنا لامتصاص تلك العناصر، مفقود هو، منذ أن هجر وعينا مناخات السجال ـ النقد والتحليل.

يستكمل العروي قراءة المنبث في الذهن العربي المعاصر لدى كل من الباحث الأكاديمي، ورجل السياسة، ليجد أنّ الالتباس الحاصل في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، متأتٌّ من المسافة التي تفصل الهمّ النظري ـ الفكري، عن الهمّ السياسيّ، أو اعتبارات السياسة المختلفة عن اعتبارات البحث الأكاديمي، مستخلصاً أنّ «ما يهم الغربي هو المسعى دون النتيجة لأنّ هذه نافلة بالنسبة إليه بعد أن تحققت عنده منذ قرون، في حين أنّ همّ العربي قبل كل شيء هو النتيجة، أي التوصل إلى مستوى الغير. منظوران متعارضان»[2].

فالفارق بين «الهمّين» يجعل من التماهي مع الفعل الغربي ممسوخاً بمجموعة إجراءات مقتطعة من سياق بنيانها القائم على كفاية الغرب من أشياء، لم تتحصَّل بعد في عالمنا العربي، فالعروي يستهدي بمسعى صيرورة الفكر الغربي ليجد فيه بذوراً انبثقت منها حضارة الغرب، وتجدر الإشارة إلى أنّ البذور لا تنبت في كل المناخات، لذا فالنبتة الحضارية للغرب لا يمكن أن تُستَجلب كما هي إلى تربة عربية، ما لم تتوفر فيها ظروف استنبات خصوصية حضارتنا العربية، فالحضارة الغربية وصلت بمداها إلى حدٍّ تخطى احتياجات العرب المتأرجحين بين همّ البحث النظري، وهمّ الإجراء السياسي، بين ما ارتوى منه الغرب، وما يتعطش إليه العرب، وهذا ما حدا بالخطاب القومي في الثقافة العربية إلى اللاإنسجام، أو إلى المفارقة بين ما يزعمه أو يدّعيه من جهة، وبين ما يتبعه من خطوات نهضوية فشلت أكثر من مرة، بسبب عدم إدراك المسافة الحضارية الشاسعة التي تفصلنا عن الغرب من جهة ثانية، فالاستعارة «الحذافيرية» من الغير، هي

---

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص 132.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص168.

كحدّ السيف، وقد تقطع أوصال المُستَعير حين يرتدّ عليه حدّه الثاني، فصاماً بين رغبة الخطاب القومي في التحرير، وواقع انشداداته «الإسلاموية» في العقلية الواحدة. وبحسب شرابي، «فلم تؤدِّ التوترات والتشنجات التي امتازت بها اليقظة العربية فقط إلى عرقلة نمو موقف عقلي منسجم، فأدت كذلك، إلى مزيد من التشتُّت والتجزُّؤ، على سبيل المثال، أحد الأسباب التي تفسر لماذا كانت النظرة إلى أوروبا دائماً غير دقيقة»(1).

بهذا المعنى، يتفق شرابي مع العروي على أنّ عدم توفر موقف عقلي متناسق ومنسجم، هو الذي أعاق اليقظة العربية. لهذا، يهتم العروي جداً بالبحث عمّا يؤمن الانسجام الأيديولوجي بغية الخروج من هذا التشتت والتجزؤ اللذين أفشلا اليقظة العربية، حتى إنّ توصيفه للمشكلة الأيديولوجية الراهنة في عالمنا العربي، حثَّه على طرح مشروعٍ أيديولوجيٍّ بديل يقوم على أساس القطع مع الاجترار والمراوحة بين الأصالة والتجديد، بين الحنين إلى التراث والرغبة في التحديث، وكل «بينيات» تأرجحنا، كتلك التي أدّت بالآخر إلى خواءٍ أراد التخلص منه، عبر الحدّ من تسلسل أو تداعي السؤال، لمباشرة العمل بما يجب فعله، ذلك أنّ مستلزمات العمل تدفع حتماً إلى الوقوف على ما يرتسمه الفهم النظري من عناوين عامة، وبوجهةٍ صالحةٍ لأن تُعْتَمَدَ نبراساً يقتدي به المعنيون بترجمة كل شعار نظري إلى إجراء فعلي، من دون التوهُّم بإمكانية التطابق الذي من شأنه أن يسقط الأفكار على الواقع بطريقةٍ أظهرت التجربة الاشتراكية السابقة فشلها، ولعلّ العروي أدرك مخاطر ذلك التطابق، حين أبقى على مدىً معقول بين النظري والتطبيقي، ليكون مسرحاً لإبداع دائم وإبداع خلاق.

ماركسية العروي تحاكي احتياجات العرب النهضوية

توصلنا إلى أنّ العروي محموم بالبحث عن طريقة للخروج من مأزق تأخرنا التاريخي، من خلال مشروع أيديولوجي قادر على أن يتولى مهمة إنقاذ العالم العربي من سُباته الحضاري الطويل، بعدما تعرقلت محاولاته النهضوية بعوائق منجزاته القديمة التي تجسَّدت تذبذباً وحيرة في سياق بحثه عن مشروعٍ صحي بديل، أو عمّا تبعثر في دعوة كل من الشيخ ـ الليبرالي والتقنوي. علماً أنّ الاختلاف بين الأدعياء الثلاثة، قد يلتئم في الاتفاق حول مشروع أيديولوجي واحد، يتمثل برأيه بأيديولوجيا ماركسية قد تنعقد ـ تنطوي ضمناً على ما تبتغيه مقاصد التيارات الثلاثة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، فالماركسية، بنظره، قادرة على أن تولف بذاتها تفرعات الخصام الأيديولوجي الحاصل

---

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب، المصدر السابق، ص 132.

في عالمنا العربي، منذ أن اصطدمت محاولات تحديثه بتراث متأصل في التربة الفكرية لوجودنا الذي أمسى بأمسّ الحاجة إلى أيديولوجيا قادرة على محاكاة احتياجات (الشيخ الليبرالي والتقني) في كتلةٍ مفاهيميةٍ منسجمةٍ لا تتعارض فيها دعوة هذا مع دعوة ذاك، وهذا من شأنه أن ينتشلنا من بئر التفرقة إلى أفقٍ رحب لاستقبال الآتي من «الغير»، كما لو أنه جزء من صيرورتنا الحضارية، فالعروي يجد في «الواقع أنه لا يوجد نظام فكري يستجيب استجابة كاملة للشروط المذكورة آنفاً سوى الماركسية: تستوعب التاريخ كله. تبرّر خصائص كل أمة، وترسم للجميع صورة مستقبل ليس وقفاً على أحد»[1].

ونتساءل مرة أخرى هنا، على أية ماركسية يتكلم العروي؟ خصوصاً وإنّ مدلولات المفاهيم الماركسية متذرّرةٌ على أكثر من معنى، وفي أكثر من اتّجاه، وهي محل إشكال لتساؤلات لم تنتهِ إلى ما فسرته ماركسية الأحزاب الشيوعية العربية مثلاً، ولا إلى ما تأولته ماركسية سارتر الوجودية، ولا . . .، الخ. . .؛ فكيف تحدّد إذاً فهمه للأيديولوجيا الماركسية؟ أو قلْ، هل أراد العروي أن يسقط ماركسية ذات أصول غربية على واقع عربي مغاير؟ أم إنّ واقع المشكلة التاريخية هو الذي استجدى ماركسيته المزعومة تلك؟

كنّا بغنى عن هذه الأسئلة، لو لم نجد حجّة مشروعة عنده، تمثلت بأكثر من عناده وإصراره الجريء على اعتماد الأيديولوجيا الماركسية سبيلاً لحلِّ مشكلة تأخّرنا التاريخي، المتفق عليه من قبل الجميع، لكن إقرارهم هذا، لم يجعلهم متفقين على ما يجب اتباعه لاستدراك هذا التأخر.

هذا، وقد فاجأ العروي الكلّ عندما استجلب الماركسية التاريخانية من الغرب، ليُقدِّمها كأيديولوجيا ذات طابع إنساني عام، مُسقِطاً عنها الصفة التي تدمغها بهوية الغرب الرأسمالي ـ الاستشراقي، مشيراً إلى تضادِّها مع أيديولوجيات الغرب الرأسمالي، بعدما خاف هذا الأخير من شبح[2] الشيوعية، فأقصاها وحاربها مدّة كافية لكي نثق بها ونتعلم منها الدرس، لما نحتاجه، وما لا نحتاجه من غرب متكاثر ومتنوع. ذلك أنّ شمولية الماركسية، تخطت حدود الرأسمالية المتمأزقة بنيوياً، بما يدعو إلى النظر في نقيضها المتمثل بالدعوة الماركسية، المُرجأة في غرب تلبست أنظمته زياً حضارياً لا يصلح لتغطية عورات المجتمع العربي الإسلامي ومشاكله، نظراً لخصوصيته التي لا تسمح له بالاقتداء الحذافيري بالغرب؛ فالماركسية إذاً، أكثر ملاءمة لواقعنا، لكونها تحاكي نوايانا

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص175.

(2) إشارة إلى مقدمة البيان الشيوعي لماركس وأنجلز. من أن الشيوعية هي بمثابة شبح يجول في أوروبا، وقد اتحدت كل قوى أوروبا العجوز في حلف مقدس لملاحقته والتضييق عليه.

النهضوية، إن لم نقل مقاصد كل التيارات الفكرية في مجتمعٍ عربيٍّ متعطشٍ إلى جامع أيديولوجي، أو توحُّد فكري حول مرمى نهضوي واحد للجميع.

ويعتقد العروي أنّ التمثل بتقدمية الحضارة الغربية، يجب أن يبعدنا عمّا هو قائم في الحضارة الغربية نفسها من مشاكل وأزمات، ما زال العرب خلفها، ولأننا بعيدون بمسافات وأشواط عن الغرب، علينا استدراك تخلفنا باستدعاء ما بعده، أو تمثلاً بما أنتجه على المستوى النظري، ولم يَتَبَنَّهُ على المستوى العملي، علينا حثّ الخطى إذاً، والإسراع لتلقف ما تأجل تحقيقه في الغرب، لا لكونه غير صالح، بل لأنّ وجوده يترسّخُ في نظامٍ متماسك بما لا يقاس مع التزعزع النظائمي في عالمنا العربي.

إنّ شمولية فهم العروي للماركسية، صيّرتها سبيلاً للحل، بعد أن خلع عنها هويتها الغربية، فهي ليست للغرب وحده، إذا ما كانت توفر آلية علمية معقولة للنهوض من حالة التخلف، متناسياً أنّ تاريخانية تشكل الفكر الماركسي تؤكّد أنّه كان قد خضع لمدّ وجزر الأفكار الاشتراكية السابقة للماركسية، وبحسب بعض الآراء الفلسفية، لا يمكن للمجتمعات غير الرأسمالية تحقيق غاية الاشتراكية، وبكلام آخر، إنّ التطور الارتقائي ـ التدريجي والتطوري لا يسمح للمجتمعات المنتظمة بأنماط إنتاجية سابقة للرأسمالية بالقفز إلى ما بعدها، حتى إنّ البعض اعتبر، بهذا المعنى، سقوط المنظومة الاشتراكية في روسيا الإقطاعية، دليلاً على صواب الأطروحة الماركسية، وليس فشلها.

من هنا، لا يمكن للعالم العربي المتموضع على هامش رأسمالية الغرب، أن يستبق مراحل ارتقائه، بالقفز إلى ما تطرحه الماركسية من اشتراكيةٍ تُجسِّد لحظة تجاوز للمستوى الرأسمالي، فالعالم العربي الإسلامي ما زال متأخراً على سلّم تدرُّجه الحضاري، وهو بعيد عمّا دعا العروي إلى التمثل به من ماركسية طرحت نفسها كبديل أيديولوجي عن الأيديولوجيا الرأسمالية في جدول تعليلها لتأخر أو تقدم المجتمعات التاريخية، وفي هذا السياق، يجد العروي، أنّه لا بدّ من التذكير بـ «أنّ ماركس يقر الفوارق بين الشرق والغرب ويعللها لكنه في نفس الوقت يحافظ على وحدتهما الجوهرية، كما يفسّر التطور المتباعد للمجتمعين بعوامل عرضية مع التأكيد على حتمية عموم العملية الارتقائية، بدون أن يلصق أية تهمة بالسلالة أو العقيدة الدينية ودون أن ينسب إليهما علّة التأخر»[1]. فمع موافقتنا على ما يدعيه الرأي القائل بأنّ ماركس لا يعيد

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص178.

الفوارق بين المجتمعات إلى الاختلاف في الجوهر العرقي ـ السلالي والديني في أطروحته الأممية، إلّا أنّه يجب التذكير بأنه كان متأثراً بدرجة كبيرة بالمعطى الاستشراقي الضاغط بقوة، ما فرض عليه انحيازاً بريئاً في نظرته إلى الشرق، عبر موقفٍ لا يتماشى أبداً مع تقدمية تحليله الجدلي لأسباب تطور المجتمعات التاريخية.

إنّ مرد هذه المفارقة، برأينا، لا يعود إلى ماركس الثوري الأممي، إنما إلى ماركس الأوروبي الألماني، وأيضاً إلى علائق ثقافته ـ تنشئته الاستشراقية المترسبة في قاع وعي كان هو الحاكم والمتحكم بصورة الشرق في الغرب، وهذا ما حدا بموقفه إلى أن ينتصر لاستعمار بريطانيا على الهند، معللاً ذلك بعدوى ـ جدوى المنافع المحتملة من تقدمية المُستَعمِر على تخلف المُستَعمَر، وبأية حال، لم يكن ماركس بحلٍّ من دائرة تأثير الثقافة الغربية، في نظرته إلى الشرق، مع أنّ جدل أطروحته الفلسفية، يمكن أن يُستَنْطق بموقف مغاير لما قاله هو بنفسه عن الهند، وهذه مفارقة تؤكد الطابع الإنساني لنظريته المتأرجحة بين أوروبية ثقافته الاستشراقية، وأممية دعوته القائلة بحتمية ارتقاء المجتمعات إلى مستوى التآلف الإنساني المعقول على هذه البسيطة.

صحيح أنّ ماركس لم يعزُ الاختلاف بين الشرق والغرب إلى أسباب جوهرية، بل إلى ظروف تاريخية زائلة بزوال أسبابها المادية، لكنّ ما هو غير صحيح، القول بأنّ التطور الناجم عن متغيرات موضوعية، يمكن أن يتحقق من دون إرادة الشعوب، ومن دون الوعي بأهمية ما يمكن وما لا يمكن تحقيقه، الوعي بما يجب فعله على المستوى النظري والتطبيقي مع ما قد يشترطانه من اعتراف بسيئات وإيجابيات أنا اليوم وأنا الأمس ـ أنا الحداثة وأنا التراث، فنظرية التطور الجدلي عند ماركس أسهمت في إذكاء حميّة بعض المستشرقين المنبهرين بالمنطق التبويبي ـ التصنيفي للشعوب التاريخية، فتبنوا منها الجانب الذي يكرّس صورة الاختلاف، من دون أن يأخذوا بتفسيرها لعلّة الاختلاف في تحليلات ماركس الذي دحض التجوهر، وثار ضد الثبات بصورة لا يمكن معها إقران تجوهر الاختلاف بعلّة الاختلاف، كما فعل بعض المستشرقين.

لقد شكلت الماركسية، الثقافة النقيض للثقافة الرأسمالية ـ الإمبريالية في أوروبا الرازحة تحت وطأة مفارقاتها البنيوية، منذ أن اصطدمت معارفهم (الشعوب الأوروبية) المستجدة بثقافة القرنين الماضيين، ذلك أنّ الاحتكاك الصراعي والتماسّ بين ليبرالية الغرب من جهة، والماركسية من جهة ثانية، أثار شهية مثقفي العالم الثالث للانحياز ضد الغرب بتبني الماركسية التي تحاكي أوضاعهم المتأخرة، وهكذا برأي العروي «يزرع

الغرب التقنوقراطي بذور تمركس الفكر في البلاد المتخلفة ثم يتعجب بعد سنوات من انتشار الماركسية في تلك البلاد»[1].

لكنْ، أية ماركسية هذه المنتشرة في تلك البلاد؟

هل الماركسية بصفتها نظرية في الصراع الطبقي؟ (الاشتراكية ضد الرأسمالية)؟ أم بكونها نظرية في الثورة على الثقافة الماضوية؟ أم...؟ أم...؟ الخ.

وهذه أسئلة ما كانت لتُطرح لو لم يجرِ التمثل بالماركسية في العالم العربي بطريقة فريدة من نوعها، سواء لجهة التحزب لما جعل منها نظرية دخيلة على مجتمعات مشبعة بأصول دينية حيناً، أو لجهة اعتمادها كنظرية منسجمة مع ما يحتاجه هذا العالم من أيديولوجيا قادرة على معالجة أوضاعه الدنيوية حيناً آخر، وبضوء هذه المفارقة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ انتشار الماركسية في العالم الثالث، كان يخضع لتجاذبات الصراع بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي، فمن غير المعقول النظر في تجربة الماركسية العربية، من دون الوقوف عند تأثير هذا الصراع على وعي محازبيها في المجتمعات المتأخرة، أضف إلى ذلك أنّ نجم الماركسية قد سطع في الأطراف، بعدما استدركت روسيا وضعها المتأخر من خلال تلك الأيديولوجيا التي نقلتها بثورة جذرية من حالة مزرية جداً، إلى وضع أصبحت معه تضاهي قوة الغرب الصناعي في مرحلتها الذهبية، ذلك أنّ تمثل بعض مثقفي العالم الثالث بالماركسية، لم يكن سوى تمثُّلٍ بنتائج التجربة الروسية التي خطت خطواتٍ كبيرةٍ باتجاه عصرنةٍ حثّتهم على تبنّي ما تبناه الروس، لفعل ما فعله السوفيات.

لكنْ، ثمة ناحية لم يدركها العروي خلال تتبعه أسباب تبني العرب للماركسية، حين اعتبر أنّ «الماركسية عصارة تاريخ الغرب ولبابُ ثقافته، كيف لا ينجذب إليها تلقائياً الفكر العربي، لا ليتولاها بل ليوظفها لأغراضه، هو الذي ما فتئ منذ نهضة القرن الماضي يبحث عن عبارة بيّنة واضحة تحدّد الغرب، الخصم والعدو، وتكشف عن سره؟»[2].

وهنا نعتقد أنّ الجانب الذي تبنّاه العرب من الماركسية، لا يحدّد الغرب فحسب، بل يحدد هذا الذي ما زال يقبع في أروقة تفكرنا الميتافيزيقي، وبكلام أوضح، لربما تماهى العرب مع وعد ماركس لأنّه ينسجم مع يوتوبيا وعدهم الديني، وبما يتفق مع منشئهم المجبول بالتراث الإبراهيمي للأديان السماوية، لذا انحاز الماركسيون العرب إلى ماركس الواعد بمجتمعٍ خالٍ من الأزمات والمشاكل الطبقية، إلى مجتمع عادل يتساوى

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص181.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 185.

مع تصورهم لجنّة الله على الأرض، لا ماركس الجدلي غير الثابت عند ماهية متجوهرة، أو مجتمع نهائي.

إذ ذاك، نجد أنّ في الفارق بين ماركسية الغربي من جهة، وماركسية العربي من جهة ثانية، يُظْهِرُ فروقات الوعي، بين من قطع مع الثوابت تبنياً لعدم الثبات وللجدل المطلق، وبين من يستدعي في ذهنه اطلاقات التجوهر في وعدٍ تجسدت فيه جنّة الله على الأرض، فقبل أن يكون ماركس ثورياً في معارف أطروحته الفلسفية، هو أيضاً داعية لتحقيق توقعاته ـ استشرافاته في مستقبل واعد باشتراكية شكلت أيديولوجيا جدّية في أذهان المُحازبين العرب.

إنّ توصيف العروي للماركسية، لم يذهب بعيداً للإقرار بوجود أكثر من ماركس في منظومته الفكرية، كما جاء في تفسير «ألتوسير» له مثلاً، فهو يعتبر أنّ الماركسية واحدة بمعانيها ومتوحدة بمراميها إلى ما لا يمكن أن تتأول بأكثر من فهم محدد لماركس، مع أنّ هذا يخالف وقائع تجربة التمركس التي أمدتنا ببراهين دلّت على مغايرة ماركسية الأحزاب الشيوعية في المنظومة الاشتراكية، لماركسية الأحزاب الشيوعية في الدول الليبرالية (فرنسا وإيطاليا مثلاً)، اختلاف ماركسية غرامشي ـ ألتوسير وسارتر، عن ماركسية المحازبين السوفيات.

إنّ التشابه أو التماثل في التسمية، لا يعني التطابق في معنى مدلولات المنظومة الفكرية الواحدة، وبالأخص الماركسية تلك، أكثر الفلسفات مرونة وتكيُّفاً، أكثرها قابلية للتأويل الأيديولوجي المغاير والمتكاثر.

لقد استعان العروي في تأليفاته هذه، بوجه من وجوه الماركسية المتعددة، فاستدعى ماركس الذي أخاف شبحه أوروبا الرأسمالية، ماركس الذي افتضح وعرّى الغرب الرأسمالي من المظاهر الغشاشة، واضعاً بذلك إصبعه على الجرح، عندما بيّن معضلات الرأسمالية التي كانت مزهوّة بإنجازاتها التاريخية، مع أنّ ماركس الناقد والناقض للاقتصاد والأيديولوجيا الرأسماليتين في الغرب، لم ينغلق على دعوة محددة، كما أنه لم يشر إلى ما يجب فعله حصراً وبالتمام، فأشار إلى ما يختبئ خلفه الرأسمال الغربي من مفاهيم ـ أفاعيل تُضمر عكس ما تعلن، تاركاً لنا حرية إبداع، أو استلهام صيغة محددة ومفصلة لفعل نقضها الرأسمالي المفتوح على أكثر من احتمال، وهذا ما حدا بالبعض إلى ترجمة أطروحته من خلال بناء منظومة اشتراكية مسؤول هو عنها، بقدر ما هو مسؤول عن فهم منتقديها أو معارضيها.

وفي هذا السياق، كان الأجدى بالعروي تحديد فهمه هو للماركسية، قبل أن يستعرض وجوه تبنيها من قبل المثقفين العرب، خصوصاً بعدما عاين احتياجات واقعنا

العربي، بطريقة عازمة على ملاءمة ماركسيته مع متطلبات تجديد العالم العربي وتحديثه، جاعلاً منها الأيديولوجيا الأكثر ملاءمة لاحتياجات وعينا، لكونها تحمل إجاباتٍ عمّا يستجديه واقعنا من تساؤلات بنيوية، حول كيفية الخروج من مأزقنا الأيديولوجي الراهن، وبرأيه، «كلما أحجمت الدولة القومية العربية عن الاعتراف صراحة بما تتضمنه أدلوجتها الرسمية ـ ونعني الماركسية الموضوعية ـ كلما تضاءلت حظوظ الجدل في أن يظهر في شكل عقلاني»[1].

لم يجد العروي سبيلاً آخر غير الماركسية، لتعبئة الفراغ الأيديولوجي الحاصل لدى كل من أدعياء الفكر العربي الثلاثة (الشيخ ـ الليبرالي والتقني) غير المتفقين حول ما يجب اتباعه على المستوى النظري، لكي ننتقل من حالة البحث والتفتيش عمّا يوحدنا، إلى حالة العمل بما يوحّد صفوفنا المشتتة، منذ أن غدا التحزب الأيديولوجي غاية بذاته، فكان من مفاعيل هذا التحزب أن تكرست لغة الإقصاء، بدلاً من الحوار بين أصحاب المصلحة المشتركة في التوحّد حول أيديولوجيا محددة، خصوصاً وإنّ نقد الواقع، لن يتمّ إلّا من خلال طرح أيديولوجي بديل قادر على أن يتخطى جذرياً تخبطات الشيخ ـ الليبرالي والتقني، عملاً بالنوايا الحسنة لتحقيق مراد هؤلاء من تحديث مجتمعي لن يتحدَّث بالمهاترات الكلامية، ولا حتى بالنوايا، إنما بالآليات الكفيلة بترسيم طُرق التحديث؛ ولأنّ الماركسية تنطوي على آليات التجاوز الجدلي، يجد العروي «أنّ الجدل (الديالكتيك) والجدل وحده، قادر على أن يبرر ويتجاوز في آن التعارض القائم باستمرار بين الدعوة للتقنية والتطلع إلى الأصالة. وإذا ما تبنته الدولة القومية صراحة فإنها تستطيع بذلك أن تضع حداً لما ينتابها من ثنائية ضارة في مجالي الفعل والفهم»[2].

قد يكون صحيحاً، أنّ الجدل الماركسي هو بمثابة صمّامات أمان، من أن تتجوهر أية دعوة أيديولوجية، ذلك أنّ الاحتراز من إطلاقات الأيديولوجيا، يستدعي منهجاً جدلياً يفسّر حركة الواقع إزاء متغيرات الوعي، عندها تتلطف أحكام الأيديولوجيا الماركسية بتفسيرات الديالكتيك الماركسي ، مع أنّ المفارقة بين الاثنين ستبقى دائماً ملعباً خصباً لاختلاف التمثل الماركسي، أو لاختلاف التمركس الواضح بفروقاته بين تجربة الماركسيين الأيديولوجيين والماركسيين الديالكتيكيين.

ولعلَّ الفعل السياسي يقتضي فهماً أيديولوجياً طاغياً على مجريات الديالكتيك غير الثابت، لا في شعار، ولا عند مقولة يحتاجها الأيديولوجي أو رجل السياسية لتعبئة

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص191.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 190

جماهيره بوجهة محددة؛ كما أنّ المسافة بين الثابت والمتغير هي الحدّ الفاصل بين تجربة التحزّب الماركسي، كما حصل في أيديولوجيا الدولة الاشتراكية سابقاً، والتمركس الفكري في ديالكتيك وجودية سارتر. لذا، من الصعب جداً إقران الثبات الأيديولوجي بالمتغير الديالكتيكي، خصوصاً في وعي العامة التي لا تستطيع اعتناق الشيء ونقيضه في الوقت ذاته، والمشكلة أنّ العامة هي وحدها القادرة على قلب موازين القوى باتجاه ما يجب أن نكونه حضارياً، فالالتباس الإشكالي في دعوة الماركسية إلى فعل إجرائي، يستدعي القطع مع التساؤلات الجدلية الدائمة، تلك التي تكشف عمّا تتضمنه الماركسية من معانٍ ذات دلالات كان قد أوّلها ستالين، فاستعملها لتدعيم حكمه التوتاليتاري، مثلما استعان بها سارتر وألتوسير في صوغ أطروحات معارضة كلياً لتجربة الحكم الستاليني نفسه، وفي هذا السياق، من المفيد الوقوف عند مأخذ محمد عابد الجابري على العروي، لكون هذا الأخير بالغ في استجلاب عناصر فجّة من الماركسية حيناً، ولكونه اختلق مفاهيم ألزمها للماركسية، مع أنها لا تمتّ إليها بأية صلة، حيناً آخر. فالجابري يعتبر «كل نظرية تهدف إلى تفسير التاريخ أو بناء المستقبل بواسطة مقولة «النخبة» هي نظرية غير ماركسية تماماً، بل تتعارض على طول الخط مع الماركسية»[1].

بهذا المعنى، تتحدد الماركسية عند الجابري، بأسبقية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي؛ لذا، يعتقد هو، أنّ من يقدم الوعي الاجتماعي على الواقع الاجتماعي ينحرف عن مقاصد الماركسية الحقّة، ولأن العروي يعوّلُ على أيديولوجيا النخبة في تغيير الواقع، أي على وعي المثقفين، وضعه الجابري في الموقع «المثالي» المعادي لمادية الفلسفة الماركسية، رغم أنّ هذه المسألة لم تحسم، فهي ما زالت محور نقاش بين الماركسيين الكلاسيكيين والماركسيين المجددين غير التقليديين، أمثال «غرامشي ولوكاتش» وغيرهما ممَّن زعزعوا التعميمات، وأزاحوها عن التثبت بإطلاقات أولوية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي مثلاً، ولا يكون موقفنا دفاعاً عن العروي إذا ما اعتبرنا أنّ مفهوم النخبة المثقفة عنده يجاري الفهم غير التقليدي لماركسية وجد فيها حيّزاً مهماً يسمح بتفسير أسباب الفراغ أو التخبط الأيديولوجي في العالم العربي، والقضية عنده لا تختزل بالسؤال، لمن الأولوية في التغيير، للواقع أم للوعي؟ بعدما عاين التجربة الأيديولوجية المعاصرة في العالم العربي، ليجد أنّ السؤال الأصحّ يجب أن يكون على النحو التالي: ما هو السبيل لتجاوز تأخرنا تمثلاً بفوائد العالم الغربي المتقدم

---

(1) الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 133.

«والحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية هي الخلاصة العليا لكل هذه الثورات (العلمية ـ والتاريخية، والعقلانية) بينما الاشتراكية والليبرالية هما الخلاصتان الأيديولوجيتان في التعبير عنها»[1]؟

أفي الماركسية مبتغى توحيديٌّ لأفرقاء الأيديولوجيا العربية؟

ينصبّ أو يتركز همّ البحث، لا على ما يحفظ خصوصيتنا العربية، بل على ما يجبَ فعله للحاق بركب الحضارة الغربية، بعدما تجاوزت نفسها مرات ومرات، في حين لا يزال العرب قابعين في التراث، ومشتتين بين دعوة الشيخ حيناً، ودعوة الليبرالي أو التقني حيناً آخر، فمن هذه الناحية، نجد مع إبراهيم فتحي أنّ «هذا النزوع إلى اليسار الفكري ليس تبنياً للماركسية، بل هو احتياج موضوعي إلى أيديولوجيا تقوم بتلخيص واختزال تاريخ الغرب الحديث داخل منظور شديد التبسيط ليستعمله الشيخ والسياسي وداعية التقنية»[2]؛ فالماركسية عند العروي هي نقد ونقض لما يجب أن لا نتمثله من الغرب الرأسمالي، كما أنها بمثابة مدوَّنة تنطوي على ما نتوخاه ضمناً من رسم صورة للمستقبل، من دون التخلي عمّا في التراث من عناصر مفيدة قد تفتح مجال السير نحو فضاء رحب قادر على أن يستوعب منجزات الليبرالية، من دون الوقوع بثغرات ـ تعثرات الليبرالية نفسها، ولأنّ في الماركسية ثمة ما يمكّننا من قراءة تاريخنا الفعلي، ومن التحقيق في التراث، من دون أن نصطدم بمبتغيات التحديث عند الشيخ، ولأنّ فيها أيضاً ما يساعدنا على تحقيق ما يتشوق إليه الليبرالي والتقني من حداثة لا تتعارض في العمق مع ما يضمره الشيخ، وجد العروي ضرورة لمصالحة «الثلاثة» على أرضية صالحة للمواءمة بين المتخاصمين.

فكانت الأيديولوجيا الماركسية بالنسبة له، هي الخيار الأمثل، لأنها تشكل أرضية صلبة لانعقاد مصالحة تحمل الحل المطلوب لما يريده الثلاثة في نهاية المطاف. وبذلك، أضحت الماركسية بمثابة وعاء يحوي مبتغيات التحديث عند من يتعاركون حول كيفية تحقيق عصرنة، هي الغاية في أطروحاتهم المتعارضة في الشكل والمتفقة في المضمون. فما من سبيل إذاً لتوحيد انشقاقهم أو تفرقتهم الأيديولوجية، إلّا بأيديولوجيا قادرة على

---

(1) سعيد بنسعيد، النقد الأيديولوجي وتحديث العقل، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 150.

(2) فتحي، زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 74.

محاكاة هموم ومشاكل واقعنا المتبعثر بين دعواتهم التي تتّسم بنوايا حسنة، وإن تُرجِمَت بأفعالٍ سيئةٍ، ما كانت إلَّا نتيجة غياب لغة الحوار والنقاش، كشرط لاستبعاد لغة الإقصاء والنفي السائدة في مجتمعنا.

لقد تعينت الماركسية في فكر العروي بطريقة تدعو إلى التعجب من قدرته على تشذيبها وتنقيتها من غربيتها، لكي تغطي حيّزاً أيديولوجياً جديداً (العالم العربي)، كان قد عمل هو بنفسه على تعيينه ببراءة المستعرض الحيادي لعلّة إخفاقنا الحضاري، «وقد يرى الكثيرون أنّ اختزال آفاق الوعي العربي بكل تنوعه وتعقيداته في هذه التيارات الثلاثة تبسيط مبالغ فيه يفرض على هذا الوعي هزالاً لا شفاء منه»[1]. ولعلّ نمذجة تلك التيارات على هذا النحو، جاءت بموجب نمذجته لتعقيدات الأيديولوجيا الماركسية التي ما زال النقاش حولها مفتوحاً على أكثر من تفسير أو تأويل؛ وربما كانت دعوته هذه بمثابة استفزاز لحثّ المتحاورين على الخروج من نطاق تبادل الاتهامات بين الأدعياء الثلاثة، أو الخروج من النطاق الذي تنحصر ضمنه الدعوات الثلاث، وهذا يكشف عن أنّ العروي لا يجد في انقسام الأمم ضرورة حضارية لا بدّ منها، في دعوته إلى تبني ما أنتجه الآخر، لإخراج الأنا من أزمتها الراهنة، بعدما بدا «أنّ الغرب اعتقد مدة طويلة أنّه يمثل وحدة البشرية، تهيب المخاطر الكامنة في دعواه الضارة بمصالحه. ففضل، بعد أن لم يعد يمثل وحدة البشر، أن يقرر حتمية التنوع والاختلاف»[2].

فالعروي هنا، يردّ على الغرب بفكر ماركسي أنتجه الغرب، ولم يتمثل به، لكونه يضرّ بمصالحه، فأصاب في ردّه هذا، أيضاً، أدعياء الاختلاف ممن هم ليسوا غربيين. فالتنوع والاختلاف الحضاري كانا حجة في أيدي الاستشراق التقليدي، مثلما أضحيا مسوّغاً لتبرير التفاوتات بين الشعوب، أو لتفوقهم المُرجأ اليوم عند «الماضويين» العرب، مع أنّ الغرب لا يحتاج إلى عناء القول بالتنوع والتعدد ليبرّر تفوقه إزاء تخلف الآخر، ذلك أنّ معظم نظريات علم الاجتماع الغربي، تتضمّن ما يؤكد وحدة البشرية من منظار فيزيولوجي، يمثل فيها الشرق الطفولة الإنسانية لنضج مؤجل.

على هذا، ثار العروي، فانقلب على النظرة الاستعلائية للاستشراق التقليدي في الغرب، والاستشراق المعكوس في الشرق، فأقحم حلاً غربياً لمشكلة شرقية ـ عربية، دامجاً بذلك تراث الإنسانية وإبداع البشرية في وحدة لا ينفصم فيها تقدم ذاك عن تأخر هذا، تماماً، مثلما استعان بالأيديولوجيا الماركسية لتوحيد مبتغى الأيديولوجيات العربية

---

(1) فتحي، زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 73.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص204

المعاصرة، وفي هذا السياق، يعتقد العروي أنه أقام «الدليل على وجود تماثل عضوي وبنيوي بين الأدلوجة العربية المعاصرة وبين سيرورة العقل الغربي الحديث»[1]، باعتبار أنّ معارف الإنسانية شاملة وليست مستقرة في زمان ومكان محدَّدَيْن، وإن تنوعت تطوراتها، فاختلفت في مرحلة زمنية بين منطقة وأخرى. ذلك أنّ الوقوف عند خصوصية الحضارات أو الثقافات، يُجيز عقد مقارنة معيارية لا يتماثل فيها وعي هذا مع وعي ذاك.

لذا، كان اعتماد العروي على الماركسية، عند تقصيه لأوجه التماثل العضوي والبنيوي بين الأدلوجة العربية وسيرورة العقل الغربي، سبباً أتاح له نقض العراقيل المانعة لتحقيق تطور عربي مماثل لتطور الغرب، على الرغم من التهجمات المحتملة ـ المفترضة ممَّن ينظر في هذه القضية من منظور غير ماركسي.

إن وجه التماثل المزعوم يُلغي المسافة بين تقدم الغرب وتأخر العرب، ويلغي الاشتقاقات البنيوية الآيلة إلى تمركز الغرب «فوق»، وتهميش العرب «تحت»، فالوضعية التاريخية لكليهما، تتطلب أكثر من الإقرار بتفوق الأول وتخلف الثاني، للحصول على ما يسمح للباحث بتتبُّع علّة المفارقة البنيوية بين الغرب والعرب، فالتماثل معقود إذاً، بين رغبة العروي وتمنياته في أن تكون الأيديولوجيا العربية المعاصرة متطابقة مع توصيفه المبسّط لواقع الحال من جهة، وواقع الغرب المعقد إلى حدّ لا يمكن معه القول بوجود تماثل عضوي وبنيوي تاريخياً بينهما من جهة ثانية، فالغرب البارحة، لا يشبه واقعنا العربي اليوم، لا بتجربته، ولا في صيرورة صراعاته، ولا في ما تمخضت عنه «أدلوجياته» المتنوعة.

على كل حال، ربما التماثل موجود في النوايا، لا في الواقع، ولا في ما نجم عن صيرورة الحضارتين المحكومتين بفرادة بنيوية آن الأوان للاعتراف بها، لكي نستفيد من كيفية حصول القطيعات المعرفية في سيرورة الغرب الحديث، أمّا إذا أردنا الاستعانة بأممية الماركسية لكونها «أدلوجة مبطنة في كل حكم يتفوه به عرب اليوم، ونحن نراهم يضطهدونها في كل بلدانهم»[2]. فهذا يعني، أنّ الماركسية ينقصها التكتيك رغم ملاءمتها لاستراتيجيتنا النهضوية، فهي عاجزة إذاً عن أن تتغلغل في ثنايا الذهن العربي، كما لو أنها مفتاحٌ لحل مشاكلنا المستعصية، فاضطهادها، له أسبابه الكامنة في عمق الإرث الديني لتفكرنا الدنيوي، وهذا ما جعل الماركسية دخيلة ـ غريبة على كياننا العقائدي الحي في ممارسات الغالبية العظمى لطقوس وشعائر لا يمكن دحضها بسهولة الدعوة إلى

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص 252.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر نفسه، ص251.

نقضها من ماركسية مذنبة مرتين، الأولى في المنظور الشعبي، لأنها من نتاج الغرب، والثانية لأنها دعت إلى القطع الجذري ـ الثوري مع الواقع القديم المتمظهر في أحد أشكاله بالوعي الديني.

فمن هذا المنطلق، نجد الماركسية مكروهة ومحاربة، فهي إذاً بعيدة عمّا يحتاجه العالم العربي من ليبرالية، شرطها الأول إقامة دولة حديثة حاضرة عندنا في الشعارات المرفوعة، وغائبة عند ترجمة هذه الشعارات بفعل جدي، وتجليات هذا الغياب واضحة، بما لا يدعو إلى الشك بضرورة التمثل الفعلي بمبادىء وقيم الدولة الليبرالية الحديثة، هذا إذا ما أراد أرباب العالم العربي إجراء مصالحة حقيقية بين حداثة الغرب وواقعهم التراثي المتجذر فيه وعي ديني مطبق، بما لا يتماثل مع ما كانه الوعي الديني في الغرب، ذلك أنّ ما خلفه الدين من مضاعفات سلبية عندهم، كان إيجابيَّ التأثير عندنا، فالفارق البنيوي في الفهم الديني، جعل من تأثيره ومن تمثلاته في الغرب، مختلفاً عن تأثيره على العرب القدماء، وهذا يعني، أنّ طريقة تعامل الغرب مع دينه، أو طريقة معالجتهم لسلبياته، لا تصلح أبداً لاعتمادها قاعدة لتصويب علاقة العرب مع دياناتهم، وهذا ما حدا بالعروي، ربما، إلى التمثل بماركسية أقصاها الغرب، فأضحت لهذا وحده صالحة للشرق العربي، ولعلّ ما لم يأخذ به الغرب من الماركسية، غدا عند العروي دليلاً على عافيته وصلاحه للشرق العربي.

الإصلاح الأيديولوجي وسيلة لتحقيق غاية التحديث

إن الأطروحة المركزية في كتاب العروي (العرب والفكر التاريخي)، تمحورت حول كيفية تمثل العرب بالشعارات والبرامج الغربية في قوله: «إن البناء الأيديولوجي، البعثي والناصري، كان في أساسه ضعيفاً بسبب تبرير موقف سياسي صحيح (تحرير، إشتراكية، وحدة) بمنهج تقليدي»[1]. ذلك أنّ إخفاق المشاريع النهضوية في عالمنا العربي المعاصر كان قد شغل تفكير معظم باحثينا، فتفرقوا وتوزعوا على جبهتين، فمنهم من ردّ الفشل إلى عجز القادة العرب عن ممارسة إدارة ناجحة لمواجهة الغرب، ومنهم من اعتبر الهزيمة تحصيلَ حاصلٍ في الوعي الجماهيري غير الجاهز لمثل هكذا تحدٍّ مع الغرب.

وفي كل الأحوال يمكن القول، إن ما اتفق عليه الجميع، هو الإقرار بنتيجة إخفاق، اختلف الباحثون في تحديد أسبابه، فقيل الكثير، لكن ما لم يُقل عنه من أسباب، حاول العروي تسليط الضوء عليه، علّ ذلك يسمح بإعادة النظر في ما نتبعه من

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، طـ 4، ص 12.

مشاريع وبرامج، جُرِّبت أكثر من مرّة، فلم تنتج إلّا اجتراراً زاد الأزمة تعقيداً، ذلك أنّ البرامج التصحيحية لا تُدار، إلّا بمناهج يجب أن تتسق عضوياً مع ما تطرحه تلك البرامج من مبادىء وقيم غابت كلياً عن سلوك من رفع راية التحرير ـ الوحدة والاشتراكية. ولربما كانت المفارقة بين المطروح من جهة، والمعمول به من جهة ثانية، هي التي أدت إلى المراوحة عند إخفاقٍ، التخلص من تداعياته، يتطلّب التخلي عن الذهنية البدائية في تلقف شعارات حداثوية، وبكلام أوضح، كان يجب أن تتسق الغاية مع الوسيلة، فلا إشتراكية من دون ديموقراطية حقّة في مؤسسات الدولة، ولا وحدة من دون السماح بحرية التعبير عن الرأي، ولا حرية بمعزل عن الحماية النزيهة للقضاء، وقس على ذلك، إذ إنّ الشعارات تلك، يبدو أنها أخذت منحىً عشائرياً في طريقة تطبيقها، عندما أقصى أصحاب تلك الشعارات التيارات والأحزاب الفكرية المعارضة، لتصير البرامج مطيّة لتبرير بقاء فئة من البرجوازية المشوهة في سدّة الحكم، فالنتيجة مرتبطة دوماً بما انتهجه أصحاب البرامج، لا بما أعلن عنه حاملو الشعارات، ولربما كانت مجريات الأداء السياسي إبّان النهضة القومية في العالم العربي، تحصنت بفهم أيديولوجي مُسْتَجلَب، «بعدما عُدّت القومية مفهوماً غربياً تتناقض خصوصيته الضيقة مع العولمة الإسلامية»[1]، وهذا ما دعم موقف العروي في دعوته إلى أولوية العمل بإصلاح أيديولوجي، في قوله: «العمل السياسي أقرب إلى الواقع. قد لا يكون أكثر فعالية في المدى القريب من العمل المبني على الأيديولوجيا، لكن على المدى الطويل تكون أثبت وأعمق جذوراً»[2]؛ لذا، يرى هو أنّ مهمة النخبة المثقفة تنحصر بإيجاد صيغ قادرة على أن تشبك وعي الجماهير بأيديولوجيا جديدة، لا تحمل ما يدعو إلى الثورة على الآخر فقط، بل تملك القدرة على تثمير هذه الثورة باستنهاض العمل السياسي من كبوته هذه ذات الكوابح الماضوية.

فالبرامج السياسية لا تصلح وحدها لإخراج العالم العربي من مأزقه الراهن، لأن وعي شعوبه مشبع بنمط أيديولوجي، يجب أن يُستبدَل به وعيٌ أيديولوجيٌ أرقى وأكثر تأثيراً من الفعل السياسي؛ وكل من يجد في البرامج السياسية خير بديل عن الأيديولوجيات القديمة، فاته أن العرب ما زالوا في طور التأثُّر بأنماط تربية أيديولوجية، تشرَّبها وعيهم، حتى أمسى كل بديل، لا يعالج قضاياهم بشمولية أيديولوجية، عملاً فضفاضاً لبعده عن الواقع، إلّا أنّ شمولية الأيديولوجيا البديلة يجب أن تنطوي على

(1) جون اسبوزيتو، الغرب الظاهر وردود أفعال المسلمين، ترجمة د. هيثم فرحات، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت،، ربيع ـ صيف 2001، ص 127.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 15.

إمكانات ترجمتها بسياسات ممنهجة، عبر تفنيدات جزئية لكل القضايا المطروحة، وعلى العكس، إن الاحتكام إلى الأيديولوجيا القديمة لتطبيق برامج سياسية حديثة، لا ينتج سوى مفارقات، تتشوّه أو تنحرف بها موجبات العمل التصحيحي ـ التحديثي، كما جرى في تجربتي النظامين الناصري والبعثي اللذين رفعا شعارات صحيحة، بأساليب عمل خاطئة، فكرستا واقعاً سيئاً، لم تعترف هذه النظم بالمسؤولية عنه، بعدما ردت أسبابه إلى مؤامرة، غدت لكثرة تكرارها في الخطابات التعبوية، لغة تبرير لبقاء صيغة الحكم ومعادلة الأنظمة هذه (شعارات صحيحة، وأعمال مغلوطة) ثابتة على ما هي عليه. ومن الملاحظ أنة في تلك الأنظمة، يوجد تهجين «ثقافوي» غيّب الاطروحات الأيديولوجية البديلة، بغياب أو تغييب من توكل إليهم عادة، مهمة فبركة صيغ أيديولوجية، (نقصد النخبة المثقفة)؛ ذلك أنّ مهمة المثقف تضطلع بدور كبير في التأثير على مجريات الوعي التاريخي لشعوب تبدو وكأن ثقافتها التراثية بغنى عن التطعُّم بثقافة الآخر، مكتفية بما عندها، لا تريد تفسيرات جارحة لقدسياتها الممثلة بوعي يرمي المثقف بطبعه إلى تدنيسها بالتحليل والتفكك الآيل إلى ربطها بالظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، في مجتمع أنتج أوضاعاً متخلفة قياساً إلى أوضاع الغرب المتقدمة.

إن المشهد الحضاري الراهن في العالم العربي، لا يجيز لمثقفيه الوقوف عند حدّ التفسير ـ التبرير غير المبالي بما يتوجب علينا القيام به للخروج من أزمة تتطلب أكثر من تفسير أو تبرير، تتطلب الإشارة المباشرة والجريئة إلى مكمن العلّة، عملاً بالاختيارات الناجعة لحلٍّ يشترط سلوكاً نظرياً وعملانياً خلاقاً ومبدعاً للسبل الآيلة إلى جعل تلك العلّة بمثابة استفزاز للحثّ على تحويل علّة التأخر سبباً للتقدم، لذلك، نجد العروي يصرّح «إذا كان لا بدّ من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية»[1].

فالعروي هنا يعقد العزم على اختيار نمط ليبرالي عزز رؤيته لأفق، لا مجال فيه للمقارنة والمفاضلة بين أهمية الأول (التقليد)، وضرورات الثاني (الليبرالية)، مع أنّ «المفاضلة [بحسب هشام جعيّط] بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس. إذ ما قيمة مجتمع حركي يكون فاقداً لروحه؟ لكن أيضاً، ما قيمة استمرارية شخصية معينة في المصير التاريخي؟»[2].

إنّ طرح مثل هكذا مفاضلة، يضع العقل أمام خيارين ـ محذورين «أحلاهما مرّ»،

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 18.

(2) هشام جعيّط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 7.

ورغم ذلك، يفضّل العروي السيئ الليبرالي على الأسوأ التقليدي، فالمسألة برأيه، لا تحتمل وقوفنا حيارى أمام واقع مأزوم...، أمام واقع منشطر بين مواقف لم تَحسِم وجهة سيرها المتعثّر بـ «تقليدوية» البعض، و«ليبرالوية» البعض الآخر، فإذا كان لا بدّ من اختيار الآن، وعلى التوّ، فلتكن الليبرالية إذاً، وبهذا الإصرار، يتفرد العروي في الدعوة إلى الخروج من مهب النقاشات النظرية المستلبة بالأرق والقلق مما ستؤول إليه الأمور، في حال لم تتصالح إيجابيات التراث مع فوائد الليبرالية، مع أنّ التجربة علمتنا أنّ المصالحة، شبه مستحيلة، وذلك نتيجة الفوارق البنيوية بين المناهج التقليدية والمناهج الليبرالية في انشدادات كل منهما إلى أواصر منبته التاريخي المغاير، والمغايرة تفضي هنا إلى القطع الجريء، إما مع التقليد من أجل الحداثة، وإما مع الليبرالية لصون التقليد؛ لكن ما لم ينتبه إليه العروي في هذه المعادلة، هو مساحة اللعب النظري بين الخيارين، خصوصاً وإنّ الدعوة إلى التمثل بليبرالية الغرب يجب أن تأمن شرّ التطابق مع من لا يتشابه معنا، لا في تراثه، ولا في آليات تقبُّله لتراث ـ لتراثنا، وكما قلنا سابقاً، لربما كانت ليبرالية الغرب غير صالحة لنا بالتمام، نظراً لخصوصية اتّساق العرب مع أصالة دينية مُحكَمَة في شرق الأديان التوحيدية، ومرنة في تهجنها الانفعالي بالغرب، ذلك أنّ تعامل الغرب مع تراثه، حدا به للخروج من شرنقته، والخروج ممّا هو فيه، بسهولة لا تتماثل مع صعوبة خروجنا ممّا نحن فيه، ولعل هذا ما يفسّر انتقال الغرب وحركيته الدائمة، بموازاة تثبت العرب وكمونهم منذ أمد طويل في تراث لم يعد منسجماً مع متطلبات عصرنة باتت ملحة اليوم لشق طريق كينونتهم ـ كينونتنا الحضارية.

إنّ الخروج من الواقع التبعيّ للغرب يملي على العرب فرض أنفسهم بندّية، قد تستعاد من خلالها الثقة بالنفس، والثقة بقدرتنا على المنافسة ضمن نطاق وحدة الثقافة العالمية، فالتأكيد على عالمية الثقافة الإنسانية، يشير إلى موقعنا منها، فـ «ليس التخلف الثقافي تأخراً مرسلاً، بل هو وضع استتباعي شديد التعيين، فهو ليس وضعاً مكتفياً بذاته قادراً على دفع نفسه نحو تعويض هذا الفوات، بل هو علاقة تتحول بموجبها بعض البنى التابعة ويتخثر بعضها الآخر بموجب علاقة التبعية وفي خدمتها»[1]. فالثقافة الكونية لا تحتاج إلى شواهد لتأكيدها، فهي حقيقة ساطعة، لا يمكن التنكر لها بإظهار خصوصية لا تتعارض مع وحدة الإبداع الإنساني على اختلاف مراحل التاريخ، على هذا، يمكن للعرب إشادة صرحهم الثقافي، لا لكونهم منفصلين عن «الغير»، وإن كانت لهم خصوصية

---

(1) عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 40.

التفرد التاريخي بما لم يكن بحوزة الغرب. فالثقافة تتشكل دائماً من مفاعيل العلاقة مع الآخر، موقفنا منه ـ رأينا به.

من هذا المنطلق، يتحدَّد موقعنا في الثقافة العالمية، التي تجمع بين الأنا والآخر، جمعها لموقعي التابع والمتبوع في منظور التطور اللامتكافىء في النظام العالمي الجديد، ولعلّ هذا كان سبباً وجيهاً لأن يطرح العروي الماركسية التاريخانية، بديلاً مشروعاً عما هو عليه حال التطور غير المتكافئ بين ثقافتي الغرب والعرب.

فعل التمثل بالغرب لا يشترط تقليده

يروم العروي دائماً إلى التمييز بين إشعاعات المنهج الليبرالي التنويرية، والسياسة الليبرالية المتمثلة بالوجه الإمبريالي لاستعمار دول العالم الثالث[1]، وذلك من أجل رفد الماركسية بزخم أيديولوجي قادر على امتصاص فوائد التنوير الليبرالي، نقداً ونقضاً لمضار إمبريالية الليبرالية، إذ إنّ المفارقة بين المنهج والسياسة في ليبرالية الغرب الواحد، حثته على تقصي أوجه الاتفاق مع فلسفة تستنير بفوائد المنهج الليبرالي، من دون أن تقع في محذورات السياسة الليبرالية؛ فكانت الماركسية هي المرتجى الأيديولوجي لمثل هكذا مهمّة في نقضها للاستعمار، وفي تخطيها ونقدها للأسس النظرية التي تبرر اللاتكافؤ، من منطلقات تجوهر الغرب والشرق على حدٍّ سواء، ومع ذلك، وجد العروي أنّ المثقف العربي «يرفض أن يقول بوضوح إنّ الماركسية هي وارثة المنطق الليبرالي كسياسة وإن هذه العلاقة هي التي تجعل من الممكن فصل الليبرالية كمنهج عن الليبرالية كسياسة»[2]. إن علّة كره الماركسية في العالم العربي تعود، لا إلى الماركسية بذاتها، ولا إلى ما تطرحه من مواقف معادية للإمبريالية، إنما إلى منبتها المتمظهر كجزء من ليبرالية الغرب الاستعماري، مع أنها أعلنت مراراً وبوضوح معاداتها للمقولات الليبرالية التي تخفي في مضامينها نفساً امبريالياً يسوغ سيطرة الغرب على البلدان المتأخرة، وبكلام آخر، إنّ

---

(1) إنّ من سبق العروي في هذا الموقف هو الداعية جمال الدين الأفغاني 1838 ـ 1897، لعصرانية إسلامية شأنها في ذلك، شأن ردة الفعل الإسلامية العصرية على الغرب في القرن العشرين، موقفاً مضاداً من الغرب، أي الإعجاب والاشمئزاز في آن معاً، إذ تم الإعجاب بأوروبا لقوتها وتكنولوجيتها وأهدافها السياسية المتمثلة بالحرية والعدالة والمساواة، وغالباً ما تمّ رفضها لأهدافها وسياساتها الإمبريالية، نقلاً عن مقالة اسبوزيتو، الغرب الظاهرة وردود أفعال المسلمين، مجلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 120.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 21.

الماركسية كأيديولوجيا، مثلت أفضل وأقسى نقد للغرب الاستعماري، بتمثلها لأنجع السبل الآيلة إلى مواجهة الشرق لضعفه.

إنّ حقيقة تقدم الغرب وتأخر الشرق لم تُعِقِ اندفاع الماركسية وحماسها في تفكيك وتحليل الظروف التاريخية لواقع التقدم والتأخر بطريقة موضوعية جعلت من علّة التقدم والتأخر سبباً لا يرتبط بجوهر أو ماهية ما، خارج نطاق الظروف التاريخية لتموضع المجتمعات، فالقول إنّ الماركسية جزء من تراث الغرب، لا ينتقص من قيمتها، ولا يمنع أبداً من أن تمثل نقداً موضوعياً لمنشئها المبني على أسس لا تتفق مع ما رمت إليه دعوتها الأيديولوجيا الثائرة على رأسمالية الغرب.

إنّ المثقف العربي يربأ بنفسه عن سياسة الكيل بمكيالين في الغرب، حتى إنّ غضبه ونقضه لازدواجية المعايير في التعامل مع دول العالم الثالث، أزاغ بصر معظم المثقفين عن تمييز الإيجابي من السلبي في المنتوج الغربي، حتى ولو كان ذلك المنتوج فيه فائدة لاستعماله في التغلب على أسباب قهره وضعفه الحضاري، وبحسب المثل الشعبي «ذهب الصالح بعزا الطالح»، ومن دون أن يعي المثقف «التراثوي»، أنّ مبتغاه قد يجده في حقيبة «الغير»، إذ نجده يرفض كل ما ينجم عن الآخر، بالرجوع إلى «أناه» التراثية كنقيض نديٍّ يدغدغ أحاسيسه ومشاعره الملتهبة حقداً ضد الآخر، فالعامل السيكولوجي مندس في اعتبارات حكم الأنا على الآخر، مع أنّ المردود الفعلي لمثل هذه الأحكام، قد يزيد من تعاسة المثقف ويضاعف من جدلية بؤسه، لأنّه لن يخرجه بالفعل من إحساسه بدونية تتطلب أكثر من السخط وأكثر من ردّة فعل، تتطلب إجراءات تنفيذية، لربما تتأمن سبلها مما بحوزة الآخر، ليس إلّا.

من هذا المنطلق بالذات، لا بدّ من البحث، بحسب العروي، عن آلية لتمكين العرب من فعل يحقق لهم ما تحقق في الغرب، خصوصاً، و«إنّ الفكر العربي الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن نتجاوز حدود محيطه المسحور إلّا بقفزة كوبرنيكية تخرجه من الذات إلى الموضوع»[1]، ولكي نصل إلى هذا الهدف، على العرب إذاً القيام بخطوات تشترط تحولاً بنيوياً لا يتحقق من تلقاء نفسه، إنما بفعل إرادي يصبو إلى تغيير الواقع بالثورة على الذهنية السائدة لتفكرنا الذي لم يعد يلائم مقتضيات العصرنة الراهنة، فالاتساق مع التاريخانية المبتغاة في قاموس العروي، يعني أولاً التخلي عمّا يعرقل انسياب الفكر في المجرى الآيل إلى إخراج الذات من تشرنقها حول نفسها، لتجعل من ذاتها موضوعاً يكفل النظر إليه ـ فيه من مسافة تسمح بنقد إخفاقاتها وتقييم

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 24 ـ 25.

إنجازاتها على حدٍّ سواء، وبغير ذلك، ستبقى هذه «الأنا» تعيق إثبات جدارتها الحضارية.

وكلما انكبت الذات على حالها، لكي تعتلي نفسها بنفسها إلى مستوى أفضل، ستهوي إلى الدرك الأسفل، كما ستعقِّد موجبات العمل العكسي (تحويل الذات إلى موضوع)، سبيلاً وحيداً لتصحيح المسار.

فالمجتمع العربي الراهن مُحتاج إلى من يميط اللثام عن تاريخيته كموضوع لنقاش كان قد سبقه إليه الاستشراق، في غرب تداخلت فيه الاعتبارات الأكاديمية لدراسة الموضوع بالمصلحة الذاتية لإظهار العرب كما لو أنهم هكذا لا يتغيرون، ولكي يتصوّب اعوجاج هذا الموقف من العرب، على العرب أنفسهم أن يقتنعوا بأنهم متغيرون، وأنّ حالهم القديمة كانت على غير حالتهم الراهنة، كشرط للردّ على الاستشراق التقليدي الذي يستمدّ من الإيمان بثباتنا على ما نحن عليه، أي من تقديس وتبجيل الذات لذاتها، مسوغاً نظرياً لأطروحة استشراقه السياسي هذا.

فالعروي يعي جيداً المخاطر المتأتية من تثبيت الذات، في مرحلة تاريخية، جُعل من فرادتها وخصوصيتها علّة للدفاع عن وضعها الراهن؛ لذلك، نراه يدعو إلى قفزة «كوبرنيكية» لإخراج الفكر العربي من ذاتية ذاته، إلى موضوع للذات، على شاكلة الغرب الحديث، في سياق تفكيره «من زاوية التسليم بتصور محدّد للتاريخ. يتلخص هذا التصور في اعتقاده أنّ أوروبا في نهضتها الأولى في القرن السادس عشر، ونهضتها الثانية أي ثورتها الصناعية والسياسية في القرن الثامن عشر، أصبحت تشكل المركز التاريخي المسيطر والأقوى»[1].

إنّ النقطة المركزية عند العروي، تكمن في السؤال عن كيفية التمثل بما تمثل به الغرب في نهضتَيْه الأولى والثانية، من دون الوقوع بتقليد ما لا يمكن تقليده، نظراً للفوارق البنيوية بين حال الغرب بالأمس، إبان نهضته، وحال العرب اليوم خلال محاولتهم الانقلاب أو التمرد على تبعيتهم للغرب، فالعروي مهموم بمشكلة تطورنا التاريخي المُرجَأ منذ أن انطوى العرب على ذاتهم المجيدة كانت في ماضٍ لم يعد صالحاً الاقتداء بخطاه الناقصة الآن... في حاضر مغاير، ومستقبل مختلف.

من هنا، وضع العروي نصب بصره مهمة تغيير وجهة المساءلة التاريخية، بتحويل الماضي من ذات إلى موضوع، لكي تسنح أمامنا فرصة قراءة المتوجب علينا فعله في حاضر لا يتطابق مع تصورنا له في أية أيديولوجيا، أكانت واعدة بمجتمع متقدم في المستقبل، أم متماهية مع تقدمية الإنجازات في الماضي، وفي هذا السياق، يثير العروي

---

(1) عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 33.

مشكلة منهجية معقدة لمفهوم المطابقة بالقول: «إنّ الهدف من كل تحليل ثقافي ينحصر في إظهار مطابقة أو عدم مطابقة التعبير للمعبر عنه زمن التعبير»[1].

ولأنّ الأيديولوجيا هي التعبير غير المتطابق مع الواقع، فبرأيه، قد تتأمن مساحة للتفكير بمشروع أيديولوجي يحمل من المأمول في المستقبل، ما يسمح أو يحث على تغيير الواقع المتأخر عند العرب؛ وبكلام أوضح، لقد أثار العروي في مشروع ثورته الثقافية على ما هو سائد، مشكلة نظرية طالما توقف عندها الباحثون المعاصرون، وهي تندرج في الردّ على أسئلة، عن مدى العلاقة الوثيقة بين الفهم الأيديولوجي، والفعل السياسي. . .، عن ماهية المطابقة بين المأمول والمطروح. . .، عن غاية التصور الأيديولوجي وما يمكن أن تصل إليه خلاصة العمل الأيديولوجي. . . .

لقد أراد من طرحه لهذه الإشكاليات، إزالة الالتباس العالق في ذهن المعتقدين بخطأ الفعل الأيديولوجي على طول الخط، في سياق توضيحه لما يمكن أن يؤول إليه الفعل الأيديولوجي من تغيير للواقع على نحو إيجابي، في حال أدركنا المفارقة الدائمة بين المبتغى والمتحقق، أو قل، تعمّد العروي طرح مشروعه الأيديولوجي هذا، لكونه ينسجم مع مبتغى التصورات المتحققة في ذهن الأدعياء الثلاثة، الشيخ ـ التقني والليبرالي، بعد أن وجد أنْ لا سبيل لجمع الشمل بينهم، إلَّا من خلال مشروع أيديولوجي واحد، سيصطدم حتماً مع آلية فهم كل واحد منهم، إلَّا أنّ هذا، كما أوضحنا في السابق، لا يتعارض مع الغاية المرجوة عند الجميع في نهاية المطاف، ذلك أنّ مفهوم الأيديولوجيا هو بمثابة وعاء، جعله العروي يستوعب كل النواقص التي تمنعنا من التغيير، لذا، فقد ركّز بادئ ذي بدء في مشروعه الأيديولوجي، على أولوية التحول في الذهنية السائدة، فكانت الثقافة هي محور تركيزه على مستلزمات عملية تغيير لا تقتصر على الثقافة وحدها، ولربما كانت معاينته للذهنية السائدة في العالم العربي، سبباً دفعه إلى طرح موضوع التغيير الأيديولوجي كأولوية، بعدما وجد العرب مُشبعين بالتربية على ثوابت أيديولوجية أعاقت تقدمهم وعرقلت تحولهم من مستوى إلى مستوى أفضل.

لذا، فإن أي برنامج نهضوي لا يلحظ الواقع الذهني لشعوب تربّت على الأيديولوجيا وتغذت منها، سيخفق لا محالة في استمالته الجماهير، وذلك للتحلق حول مشروع انقاذي لن يلبي رغم أهميته، كل الاحتياجات الأيديولوجية المتجذرة في أروقة تفكرها بالمستقبل؛ ولربما كان تمركز التراث الإبراهيمي للأديان في هذه البقعة من الأرض، سبباً يفسر، لماذا ازدهرت يوتوبيا الاشتراكية في مجتمعاتنا العربية، حديثاً؟ وهنا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 27.

تجدر الإشارة، إلى أنّ الماركسية قامت على وعد باشتراكية نظائمية، تقاطعت، لربما من دون أن تدري، مع مقاصد التراث الديني الواعد بمجتمعات خالية من المشاكل، لكن في السماء، لا على الأرض.

هكذا إذاً، نجد اتفاقاً مضمراً في أيديولوجيا الدعوتين الماركسية والدينية، فرغم التعارض في آلية تحقيق غايتهما، إلّا أنّ ثمة ما يوحدهما في يوتوبيا واعدة بمستقبل زاهر، لكنه مُرجأ إلى حين. . . ؛ «وأنه على أساس من التاريخانية يقوم الأستاذ العروي بضمان تحقيق بعض نواحي اليوتوبيا المستقبلية انطلاقاً من كمون عناصر هذه اليوتوبيا في الماضي»[1]؛ فاليوتوبيا شكلت في الماضي، وما زالت تشكل في الحاضر أساس الاستقطابات حول أيديولوجيات تدعو إلى الانتظام في تيارات سياسية، بغية تحقيق المرتجى الناقص أبداً في نظائم، مهما ارتقت، إلّا أنها لن تتطابق مع تصوراتنا عن عدل ومساواة مكتملين.

التبعية للغرب من اجترار العرب لماضيهم

إنّ كل دعوة إلى التغيير عبر الاستقطابات السياسية المتأصلة في أيديولوجيات جذرية، تتسم براديكالية بادئ الأمر، قبل أن تستدرك في التجربة، كيفية توثيق التواصل الضروري بين الماضي المرفوض، والحاضر غير الجاهز، أو غير الناضج للقطع معه ومع كل ما لا يتفق وتصوراتنا عن المستقبل المأمول، فتوثيق الصلة بين الماضي المشؤوم والمستقبل المأمول، يجب أن يستدرك ما لا قدرة لنا على تخطيه، أو إنكاره من ماضٍ يشكل جزءاً من تاريخنا ـ ثقافتنا، بمنافعهما ومضارهما، وإلّا أقحمنا أنفسنا في عملية إسقاط ثقافوي سيبترنا عن كياننا، فنمسي مشوهين بما لا يسمح بمواجهة متكافئة مع آخر مُعافى، أو شبه مُعافى في علمية نقده الدائم لنفسه، وهذه عملية معقدة إلى حدّ يُلزمنا باجتهادات نظرية لجعل كل بضاعة أجنبية بضاعة محلية، إذا ما كانت تلائم واقع المستهلكين المحليين، لا أن «ينظر هذا المجتمع إلى العلم الحديث كبضاعة أجنبية، يستوعبها في لغة أجنبية وأحياناً في مناخ أجنبي حيث يرسل أبناءه للتعلم والتدريب، والتخلف في الحقيقة هو عدم التمكن من استغلال هذا العلم المستورد»[2].

فالمشكلة بحسب العروي إذاً، تكمن في التشكيك بمنتوج الآخر، لأنه من الآخر،

(1) العظمة، بين الماركسية والموضوعية وسقف التاريخ، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 45.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 30.

وفي ظنّه أنّ هذا يعود بالفائدة على الآخر فقط، رغم أننا مجبرون عليه ومضطرون، بدليل أننا نرسل أبناءنا للتعلم والتدرّب في الغرب، من دون أن نتصالح مع ما يأتي به الأبناء، فنتصالح مع الجزء التقني، باقتطاعنا له من سياق، له أسبابه وظروفه التي تستدعي مناخاً آخر، لا تتجزأ فيه أسباب العلم عن انتاجيته، وبرفضنا للأسباب تلك، تبقى التبعية للغرب قائمة، لا بل تتوطد أكثر في هذا النمط من التعامل مع الآخر، لأن التبعية لا ترتبط بالسخط على الغرب، ولا برفض ما يقدمه لنا فحسب، إنما التبعية قائمة في القبول بما لا نستطيع التمثل به، وهي ناجمة أيضاً عن عدم اكتمال واستقلال شخصيتنا المعرفية، ما يؤدي بنا إلى الارتهان لعلوم ومعارف لم نتمكن من هضمها في نسيجنا الثقافي، كما لو أنها جزء من معارف إنسانية لا تقتصر عليهم وليست حكراً لهم، فلنا الحق في أن ننهل منها ما يتفق واحتياجات تقدمنا الحضاري، فالنظر إلى ثقافة الغرب من خارج ميكانيزماتها الحيّة في داخلها، والتعامل معها بذهنية بعيدة عن حركيتها، إنّما يتمّان بحجة الخوف منها، كما لو أنها تهدّد ثقافتنا المهدّدة فعلاً إنْ بقينا معلقين ومتأرجحين بين الخوف من الاندثار والرغبة في التقدم.

وفي هذا السياق، يشير العروي إلى أن التبعية المضمرة أو المبطنة، هي العقبة التي تحول دون تطور مجتمعاتنا الرافضة للغرب، رفضها للأسباب الكفيلة بإخراج العرب من تبعيتهم للغرب؛ فالتيارات السلفية مثلاً تلعب دور الثائر على الحاضر، لكنها لم تدرك أنّ استجلابها الماضي البعيد وإسقاطه على الحاضر والمستقبل، تُقدِّم خدمة جليلة لأدعياء وصاية الغرب على العرب، وهنا «يجب إذن الحكم على التفكير السلفي لا بالنسبة للماضي فقط، بل بالنظر إلى متطلبات العصر، أي إلى ما وصلت إليه مجتمعات أخرى تحيط بنا، تنافسنا وتهددنا»[1]. فالرفض المطلق على هذا النحو، لن يعيد ما خسرناه، ولن يسترجع ما افتقدته مسيرتنا الحضارية، بل على العكس، سنزداد عقماً وإرباكاً يبقينا أسرى منطق الرفض السلبي، باجترارنا للوضع الحالي الذي يتطلب جرأة في اتخاذ المواقف الناقدة حيال الذهنية الرافضة أولاً، لكي تتمهد الطريق أمام إجراءات تغيير الواقع المزري في مجتمعاتنا العربية.

إنّ تحرير الحاضر من قبضة الماضي، من شأنه تحرير الإنسان العربي من وصاية التراث على حاضره ومستقبله، وبغير ذلك، يستكين الفكر في أحضان الحالة «السكولائية» التي تحتبس وعينا ولاوعينا عمّا يجب اتّباعه من خطوات ما زالت تراوح مكانها، إنْ لم نقل تتراجع إلى الخلف، ولإيضاح ذلك، يسأل العروي: «ماذا نفعل بالتواريخ المكتوبة

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 35.

على أساس النظرة الطبيعية التناسلية للقبيلة؟ إننا اعتبرناها إلى الآن كمراجع أولية مباشرة ننظر إليها كتاريخ، لا كفلسفة خاصة للتاريخ مبنية على أنّ الإنسان قبلي بطبعه. وفي هذه النقطة نحافظ على التراث كما هو، لكن في نفس الوقت نحكم على أنفسنا بعدم المشاركة في تلك البحوث الانتروبولوجية»[1]. علماً أنّ المراجع الأولية تلك، تحمل من المدلولات ما قد يسمح لنا بتفسيرها على نحو، يُمكّننا من اتخاذها كشاهد، أو كدليل على منطق تفكير القدماء تجاه أشيائهم، لا أشيائنا، ما يتيح لنا الخروج من صرامة المعنى الواحد للمراجع ذات الأوجه المتعددة والمعاني المتناثرة، في حال تمّ تفقهها من خلال منهجيات معاصرة.

على هذا الأساس، إنّ أكثر ما نحتاجه هو المشاركة الفعّالة في البحوث الانتروبولوجية لتراثنا المليء بالشواهد على كيفية تفكر أجدادنا في ماضٍ، قد يساعدنا ربما على أن نستخلص منه جرعات أو فبركات أيديولوجية للحاضر، هذا إذ ما قرأناه بعين ذرائعية، وكما يقول المفكر محمد أركون «إنّ الاتباع يحولون النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعية قابلة لكل أنواع الاسقاطات، أي لكل أنواع التقديس والأسطرة والأدلجة»[2]؛ ولأن النصوص القديمة والمراجع الأولية مفتوحة على احتمالات التأويل على أكثر من معنى، لنا الحق في أن نعيد أدلجة ما أسطره وقدسه السلفيون بما يتفق واحتياجات العصر؛ هذا، لأننا محتاجون إلى استنطاق التراث بما يتلاءم ومقتضيات أيديولوجيا ناجعة في تخليصنا من حالة الخنوع للوضع الراهن، محتاجون إلى التقاط الخيط الذي يربط القديم بالجديد، وبمؤدى جهد مطلوب لفبركة نظرية خاصة بالتراث، فالوجه الذي نحتاجه من التراث، يجب أن يتسق مع أدائه لوظيفة استدراك تأخرنا التاريخي، فالعروي هنا، لم يذهب بعيداً حين دعا إلى ثورة ثقافية على ما هو سائد في ذهننا عن الأنا. . . وعن الآخر. . .، فالنظرة التراثوية الضيقة للأنا، تُضيِّق من أفق العلاقة مع الآخر، بمثل ما تعيشه مجتمعاتنا اليوم، والعكس صحيح، فالنظرة المنفتحة على أكثر من احتمال في تفسير تراث الأنا، من شأنها فتح المجال أمام علاقة رحبة وندّيةٍ مع الآخر، وهنا يقول العروي: «فلا بدَّ من ثورة ثقافية، تعمّ المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث. . .، هذه الثورة ما زالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه»[3].

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 39.
(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص 27.
(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 43.

إنّ التعويل على تحول ثقافي، هو من ضرورات التأسيس لبديل أعمّ في المجتمعات المتكئة على أحكام أماتت ديناميات التحول في أوضاعنا الاقتصادية السياسية والاجتماعية المشدودة بكوابح ثقافة تراثوية في وعينا الممتلئ بتحديدات فتاوى، وتشريعات حاكمة ومتحكمة بمجريات الأداء الاجتماعي ـ السياسي والاقتصادي على أرض الواقع.

من هذا المنطلق، يعطي العروي أولوية للتغيير الثقافي في دعوته الأيديولوجية الرامية إلى تخطي النواحي الأخرى المرتبطة بالثقافة برباط جدلي يؤثر في. . .، مثلما يتأثر بـ. . .، وإيلاؤه هذه الأهمية للثقافة، لا يعود إلى أنّ العوامل الأخرى أقل شأناً منها، ولا لكونها عوامل عرضية، إذا ما أدرجناها في معادلة التحليل التقليدي لماركسية قدمت الاقتصاد على ما عداه في تفسيرها لعلة تحول المجتمعات التاريخية، ولأن في الماركسية أوجهاً متعددة، يختار العروي منها الوجه الذي يتسق مع لحظة تصدر الثقافة في مجتمعنا حركة التأثير الجدلي، بالمعنى الغرامشي للثقافة العضوية، أو للمثقف[1] العضوي، لا بالمعنى الستاليني الذي همَّش الثقافة لصالح «عسكرتاريا» مركزية القرار في المجتمع الاشتراكي.

إنّ بين المثقف واللامثقف (الأمّي) فرقاً، تحددت، بموجبه، وظيفة المثقف في التأثير على وعي الجماهير المتأثرة أو المنفعلة دوماً بما تتلقفه من أفكار ومفاهيم هي من صنع النخبة المتصدرة للحالة الثقافية، فإذاً، هي التي يجب أن تتبوأ حركة التغيير من أولها، فتقع على عاتقها مسؤولية استحداث أدوات لتجديد الأفكار، من خلال النقد والنقد المضادّ، أما «إذا بقينا ملتصقين بالواقع، ترى فماذا يمكن أن يكون الفرق بين المثقف والأمّي؟ بين التحليل والحدس؟»[2]، من هنا، على المثقف أن يستشرف الآتي في مستقبل المجتمعات، بنقده البنّاء للسائد، أياً كان مصدره، ومهما تجذرت سماكته، مثلما عليه أن يتبوأ طليعة حركة التغيير، بسبب إدراكه المسبق بضرورة مجاراة صيرورة المجتمعات غير الثابتة، لا في موقف، ولا عند حكم نهائي.

---

(1) «المفكر العضوي» هو أحد المفاهيم الأساسية التي وضعها غرامشي نفسه، والمفكر العضوي هو ذلك المفكر الذي ينشأ على الأرضية الأصلية لوظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي، كما يقول غرامشي نفسه، وهكذا، فمثلاً «الصناعي الرأسمالي يخلق معه تقني الصناعة، وعالم الاقتصاد السياسي والمنظم للثقافة الجديدة والحقوق الجديدة. . . الخ» وعلى العكس من ذلك، فإن العالِم يخلق معه المنظم النقابي، والثوري الممتهن، ويخلق هو أيضاً، منظمي الثقافة الجديدة. . . الخ. نقلاً عن كتاب فكر غرامشي، مختارات، جمعها كارلوس سالِيناري وماريو سبينيلا، تعريب تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، بدون تاريخ ص 162.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 43.

هكذا يجد العروي، أنّ الفرق بين التحليل الواعي لحركة المجتمعات، والحدس اللاواعي بهذه الحركة، هو الفرق بين المثقف، والأمّي. فالخضوع للسائد، والتواطؤ مع القائم، ليسا من شيم المثقف الطامح بطبيعته إلى تغيير واقع الحال، فكيف والحال هذه، إذا كانت الأوضاع بائسة ومزرية إلى حدٍّ تثير حساسية حتى أنصاف المثقفين، لا المثقفين؟.

الفصل الثاني

العروي بين التزمُّت الاستشراقي والتعصّب ضده

الماركسية مطية لتخطي العرب، من «ما قبل» إلى «ما بعد» الرأسمالية

لقد أفصح العروي عمّا يبتغيه، منذ أن بدأ يكتب مزاعمه النهضوية في مشروع تخلّلته إرباكات نظرية، ضيّقت في أكثر من موضع، مقاصد طرحه لقضية شائكة وملتبسة إلى حدّ لم يجرؤ على حسمها، أو البتّ النهائي فيها معظم الكتّاب والباحثين الذين تورطوا في نقاش هذه المسألة، في مساءلته هذه «إنّ المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»[1]. وهذا ما يدلّ على أنّ العروي مهموم بالبحث عن آلية فعلية قادرة على تمكين العرب من أن يتخطوا تخلفهم «الماقبل ليبرالي» بتجاوز ليبرالية الغرب المتقدمة، أو بالأحرى، منهمك هو في بناء مشروع يبغي الوصول فيه إلى ما بعد مساوئ ليبرالية الغرب المُنتَقَدة من قبل الغرب نفسه، وكي لا ننحرف بتبعات هذا السؤال، إلى نطاق بعيد عن الأسباب الموجبة لمثل هكذا تساؤل، علينا التحقق من خلفية العروي المضمرة في قناعته بماركسية هي الحل، علماً أنّ ليبرالية الغرب المعهودة، ما زالت رغم الترهل الذي أصاب الكثير من جوانبها، لم تستنبت حلاً بديلاً عن الليبرالية، إلّا إذا اعتبرنا الماركسية هي من نتاج الليبرالية أو «بنتها»، مع هذا، كيف لنا التفكير بالقفز عن الليبرالية إلى ما «بعدها»، في حين، ما زلنا نعيش مرحلة «ما قبلها»؟

الإجابة عنده واضحة بمسلمات نقد الماركسية للغرب الاستعماري ـ الإمبريالي، نقدها لمبادئ الليبرالية المبنية على نمط الإنتاج الرأسمالي الذي يستلب قيم التنوير والانفتاح الليبراليين، ولعلّه في ذاك السؤال المحوري، مارس العروي بحسب سعيد

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 45.

بنسعيد «على القارئ كثيراً من التأثير السيئ بهذه الجملة... فعوض مساهمتها في تبديد الغموض ودفع الالتباس اللذين يلفّان كتابة صاحب الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ساهمت في الواقع في الغموض النظري وشاركت في التعتيم الأيديولوجي»[1].

ولأنه طرح سؤالاً أيديولوجياً بصيغة علمية، فمن الواضح أنه كان يرمي من وراء ذلك إلى حملنا على الاعتقاد بصوابية مشروعه الأيديولوجي الجاهز للإجابة عمّا طرحته الماركسية مراراً، وأجابت عنه تكراراً؛ لكن، أية ماركسية هذه التي يستجديها العروي ملاذاً لحلّ المشاكل البنيوية في المجتمعات العربية؟

بالتأكيد، ليست الماركسية التي اعتبر البعض، إخفاقها، أو عدم ديمومتها في المنظومة الاشتراكية سابقاً، دليلاً على صحتها، لا على خطئها، لأن روسيا «الماقبل» ليبرالية كانت غير ناضجة لتقبل أفكار «المابعد» ليبرالية (الاشتراكية)، فكيف مع هذه الحال، إعادة التجربة في العالم العربي المشوّه بنيوياً؟ فلا هو إقطاعي ولا هو ليبرالي ـ لا رأسمالي ولا اشتراكي، فما زال الباحثون يجدون صعوبة في توصيف المجتمع العربي ذي نمط الإنتاج الكولونيالي عند البعض، ونمط الإنتاج الآسيوي عند البعض الآخر.

يجتهد العروي ههنا، في التقصي عن المنحى الأيديولوجي الصالح لإنقاذ الفكر العربي من مهاترة التنافر والتنابذ غير المستقرين، لا في وجهة موحدة، ولا في موقف منسجم يجمع أصحاب المصلحة الواحدة في التغيير، ليجد في الماركسية بذور حل محتمل، إذا ما اتفق الرأي عليها كخيار قادر على أن يستجيب لغاية التحديث عند أدعياء التيارات العربية الثلاثة، مع أنّ الماركسية، كما شرحنا سابقاً ليست واحدة، فهي متعددة بتعدد قارئيها، ومرنة بنظره إلى حدّ يمكن تحويرها لكي تتلاءم مع متطلبات الحاجة العربية للتقدم؛ وأكثر من يقع عليهم اللوم في حال التأخر عن إنجاز هذا التحوير التأويلي، هم المثقفون العرب، المؤهلون أكثر من غيرهم، لفبركة خطاب تعبوي صالح لتجييش الهمم واستقطابها للتحلق حول «ماركسية تتجاوز الأهداف الليبرالية بعد المحافظة عليها ولا ترفضها جملة وتفصيلاً»[2]، وبخلاف الاعتقاد الدارج بأنّ الماركسية تشكّل بذاتها قطيعة معرفية مع التراث الليبرالي بأكمله عند الماركسيين التقليديين، أو عند محازبيها الكلاسيكيين، أعاد العروي للماركسية صلاتها «بالماقبل»، منتهياً إلى أنها تشكل تجاوزاً اضطرادياً، ولا تشكل قطيعة انقلابية جذرية لاجتثاث كامل ما أتت به ليبرالية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، خصوصاً وإنّ تكونها البنيوي جاء بنتيجة تفاعل النقاش

---

(1) سعيد بنسعيد، النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 147.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 49.

حول السبل الآيلة للتخفيف من عبء الرأسمالية الفجّة في مناخ ليبرالي يحمل من الحسنات الكثير مما طُمِر وأخفي، حينما تساوق مع الاستعمار الليبرالي.

إنّ المفارقة بين مناخ التنوير في ليبرالية الغرب من جهة، وسطوة استعماره الإمبريالي من جهة ثانية، صعّبت على المثقفين العرب التفريق بين قيم الليبرالية وقيم الاستعمار، كما هو الحال في ردّ محمد عابد الجابري على العروي، حين قال: «ذلك، لأن المثقف العربي لا يرفض الليبرالية، فقط بدافع العداء للاستعمار، بل لأنها مرتبطة حالياً بالاستعمار والإمبريالية ارتباطاً عضوياً. الفكر الغربي حالياً، لا ينفصل عن الإمبريالية تلك»[1]. من البساطة هنا، ردّ الليبرالية إلى الاستعمار، كما من السذاجة الفصل التام بينهما. فالتشابك والتداخل الحاصل بينهما على أرضية التوحّد الغربي، يخلط بينهما على نحو لا نفهم معه ما إذا كان الاستعمار متساوقاً مع الليبرالية، أو متواطئاً مع المفارقة بين ما يفعله الغرب في داخل مجتمعاته من جهة، وما يتأتّى عن سياسته الخارجية من إجحاف بحق الشعوب الفقيرة من جهة ثانية، ولربما كانت رفاهية القيم والمبادئ الليبرالية في الغرب تحصل بالسيطرة على مقدَّرات شعوب العالم الثالث، ومع ذلك، يبقى الغرب حاضراً، كمثلٍ يحتذى في تجربة تحقيقه لمبادىء وقيم نحتاجها اليوم، لا للتمثل حرفياً بأفاعيله، فللأمم خصوصيات لا تسمح بتقليد الوضعيات غير المتشابهة، إذ يمكن التمثل بقيم الليبرالية بحسّ نقدي، لا يعادي الغرب تشرنقاً بالتراث العربي. أما القول «إنّ نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا»[2]، فيه وجه حق، بعدما تبين أنّ ناقدي الليبرالية، باعتبارها الوجه الآخر للاستعمار، لم يستفيدوا من إيجابياتها، ولم يعتبروا منها، وأيضاً لم يتجنبوا مساوئها، حينما اندفعوا منفعلين في الردّ على الخطاب الليبرالي بأدوات موغلة في الماضي البعيد، فذهبوا إلى حيث كانت شخصية الأجداد بغنى عمّا نحن بأمسّ الحاجة إليه اليوم. فالانفتاح الحضاري على الوجه الليبرالي للآخر، قد يجنبنا علّة التقوقع، أو التزمّت المسؤول وحده عن يقظة الأفكار السلفية الخادمة بسلفيتها، شاءت أم أبت، الاستعمار الإمبريالي المهيمن بنتيجة تأخرنا التاريخي الذي لن يُستدرك تقدماً، ما لم نهجر الأطلال، ما لم نتجاوز الحنين الرومانسي إلى ما كانه الأقدمون.

إنّ تعميم حاجة المثقف العربي إلى الماركسية كحلّ بديل عن التلاطم الثقافوي

---

(1) الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 98.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 48.

الذي أدى إلى الانشقاق والتبعثر بين أصحاب المصلحة المشتركة في التوحد حول غاية التغيير، يعبِّر عن فهم العروي الخاص لماركسية، لا تتفق ربما وماركسية «غرامشي» الذي عزّز في أطروحته النظرية دور المثقفين في التغيير، من دون أن يلغي التمايز والاختلاف الطبيعي بين المثقفين المتعينين بحسب أوضاعهم الطبقية ـ الاجتماعية، عندما اعتبر أنّ «كل مجموعة اجتماعية، بولادتها على الأرضية الأصلية لوظيفة أساسية في علم الإنتاج الاقتصادي، تخلق معها، عفوياً، فئة أو أكثر من المفكرين الذين يعطونها التجانس والوعي لوظيفتها لا في الميدان الاقتصادي فحسب، بل أيضاً في الميدان الاجتماعي والسياسي»(1).

بهذا المعنى، يجب ألا تلغى اختلافات المثقفين وتُذوَّب في نطاق يزيل الفرق بين الوضعيات الاجتماعية للطبقات التي تخلق مثقفيها تلقائياً، عندها، يمسي الكلام على المثقف العربي بحاجة إلى تعيين لوضعيته أو وظيفته الطبقية، لكي يتمّ التعبير عن حال المثقفين الموزعين، بحسب وضعية كلٍّ منهم الطبقية والاجتماعية في البلاد العربية.

لعلّ العروي هنا، لا يقوم إلّا باقتراح ما يجب على المثقف العربي التمثل به، لكي تخرج المجتمعات العربية من دوامتها غير المتعينة، لا بوضع طبقي يسمح بمقاربة نظرية مع ما يقوله غرامشي عن المجتمع الإيطالي، ولا بتوصيف اجتماعي ما زال هلامياً بمهجناته المغايرة لتشكيلات الغرب الواضحة وضوح التنظير الماركسي للمجتمع الغربي.

إنّ مرونة الماركسية واحتمالات تأويلها على أكثر من صعيد، أمدَّها بغنى، ساعد على أن تحيا إلى يومنا هذا، كفلسفة معاصرة وصالحة لأن تحاكي أمكنة مغايرة ووضعيات مجتمعية مختلفة، على هذا الأساس، وجد العروي أنّ مهمة المثقف العربي هي اختيار الوجهة التي تحوّر الماركسية «لكي يجعل منها أداة ضد الليبرالية بإقحامها في اتجاهات أخرى مثل الفوضوية أو الفرويدية أو السوريالية... لأنها ملائمة لميوله ومؤثرات مجتمعه، فيرفض الماركسية التي تلتصق بالدعوة الليبرالية ويركن إلى تلك التي تتطاول إلى ما قبل وما بعد التاريخ»(2).

إنّ الكشف عن أسباب مغايرة الماركسية بين فهم هنا، وفهم هناك، قد يسهل من مهمة العروي لاستنطاقها، مقاربةً مع أوضاعنا العربية، أو لاختبار مدى مقاربتها لظروفنا الاجتماعية، ذلك أنّ ماركسية العرب كما ذكرنا سابقاً، مرتبطة بشكل وثيق مع منشأ وعدهم الديني «لما بعد» و«ما قبل» التاريخ، أو قل، إنّ فهمهم للماركسية على نحو

---

(1) فكر غرامشي، مختارات، جمعها كارلوس ساليناري وماريو سبينيلا، مصدر سابق، ص 205.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 52.

مختلف عن فهم الفرنسيين لها مثلاً، يعبّر عن وضعيتهم الفكرية، وعمّا يحتاجونه من فلسفة قابلة لأن تتكيف مع مرادهم، ومراد البنيويين حتى.

لذا، قد لا نُفاجأ إذا ما أخذ العرب من الماركسية الجانب الذي يفتضح عورات الليبرالية التي ارتبطت في أذهانهم باستعمار هو القضية المركزية التي حددت انتماءاتهم وتكتلاتهم في تيارات فكرية وسياسية؛ ومن المعلوم أنّ التأويل الفلسفي يرتبط عضوياً بحاجة المؤول وعطشه لأن يعطي الكلام المكتوب والمقروء معنىً يتلاءم واحتياجاته المادية والمعنوية، إذ إنّ كيفية فهم النصّ ترتبط بالوضعية الطبقية والاجتماعية للخطاب المؤوَّل. على هذا، تصبح إرادة المثقف الماركسي غير مؤثرة، إذا لم تتكيف ماركسيته مع ما هو قائم على أرض الواقع.

إنّ رفض المثقف العربي للماركسية بحجة «نبُوْتِها» من التراث الليبرالي المرفوض جملة وتفصيلاً، لا يعزز مناعته الفكرية، بل يكرّس تفكيراً تقليدياً، باستعماله الماركسية لمواجهة الغرب الإمبريالي حيناً، وبمحاربته لها، رفضاً لأصولها الغربية حيناً آخر، وقد لا يعي أنّ تذبذبه بين القبول والرفض، قد يُرجىء الحسم، ليتمهد السبيل أمام استمرار التبعية تلك التي لا يمكن التخلص منها، إذا لم نفرّق بين الإيجابي والسلبي في الفكر الواحد، وإذا لم يقترن البحث الذاتي بالموضوعي عن الخيارات المتوجب اتباعها من خلال إبداعات واجتهادات لإزاحة النصّ عن تدغيمه، إلى ما يجعل منه نصّاً متأصلاً مع احتياجاتنا للخروج من المأزق الفكري الراهن.

إنّ القاعدة في مشروع العروي تتمثل بالاعتراف في أننا محتاجون إلى ما بحوزة الآخر لتعزيز وضعية الأنا، وأيضاً المقاربة مع الآخر لكي نُلائِم مكتسباته مع ما في الأنا من أصالة صالحة للحياة، وهذا ما قد يمكننا من بناء مشروع أيديولوجيٍّ قادر على أن يتصدى لتمأزقنا الداخلي الموثَّق بأزمة تعاملنا مع الآخر في الخارج، وبغير ذلك، سنبقى متلقفين لشذرات أو جزيئات ليبرالية، لا تنفع، وتابعين نقلّد ما لا يخدم الغرض السامي لتفكرنا في آلية ممكنة لإخراجنا من هذا الوضع، فالمقصود، هو تجسير الهوة بين الفهم الأيديولوجي والفعل السياسي، كي يغدو أداء المواجهة موحداً ومتآلفاً، لا يتعارض فيه وعي النخبة المثقفة مع العامة المرتكنة بوعيها إلى ما تتلقاه من الطبقة الحاكمة تلك الساعية إلى تكريس الأسباب التي تؤبد سيطرتها بتواطؤها الدائم مع الطروحات السلفية والحداثوية المشوهة على حدٍّ سواء.

ولمواجه هذا الواقع، يجب الابتعاد عن الكلام العمومي، والغوص في التفاصيل الآيلة إلى تحديد الكيفية التي يمكن أن تتم بموجبها المصالحة بين العلم والسياسة، بين المثقف والجمهور، بين الوعي بضرورة اجتثاث الفكر السلفي ـ التقليدي، والوعي بأهمية

استبدال فكر تقدمي جديد به قادر على التغيير، كما لو أنه جزء من صيرورة واقعنا العربي، وحتى نتجنّب ترقيع فجوة الفراغ الأيديولوجي، بفكر يظهر كما لو أنه دخيل ـ غريب على حياتنا اليومية، علينا تعريب الأيديولوجيا الماركسية عبر ترجمة عمومياتها إلى خصوصيات جزئية صالحة لأن تندمج بآلية التطبيق على ما يتفق وحاجتنا له، «خاصة وإنّ التقدميين كانوا وما يزالون يخافون من النظرية الأيديولوجية رضوخاً للضغط وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة التي تدعو إلى عدم أخذ أية فكرة من الخارج»[1].

فالعروي يعتبر أنّ عدم الإقدام على الغرف الفكري من الغرب يعود إلى علّة تفكر التقدميين المتأثرين بالذهنية التقليدية، خوفاً من أن يتهموا كوكلاء حضاريين للغرب حيناً، أو متنكرين للأصالة العربية حيناً آخر، وهنا يجب عدم المراعاة، مهما كان الثمن، لأن الأخذ من الغرب ليس «عمالة» لهم، ولا «تنكراً» لنا، إذا ما اقتضت الضرورة أن ننهل من الغير، لاستفادة ذرائعية منه، بل العكس هو الصحيح، فالاستمرار في هذه الدوامة من شأنه أن يبقينا خاضعين لما لا يسمح بالحفاظ، لا على الأنا، ولا على أصالتها التي تستوجب جرأة في الإفصاح عما تحتاجه من الآخر، كي لا تذوب فيه فعلاً من دون أن تدري.

إنّ الفصام الذهني كان سمة من سمات المثقف الماركسي العربي، المنبهر إعجاباً بفكر الآخر، والمتوجس خوفاً على فكر الأنا، وهذا ما جعله متردداً في نقد الفكر التقليدي بصرامة من شأنها تمهيد الطريق أمام أيديولوجيا تاريخانية متسقة مع واقع يتشوق إلى نقض الكثير من مسيوده المعرفي، ولربما كان هذا نتيجة انضواء معظمهم بأحزاب شيوعية لها اعتبارات سياسية مجبرةٌ على مراعاة الحس الشعبي لجمهورهم المُحتمَل. ذلك أنّ وعينا التقليدي فقد مبررات بقائه على ما هو عليه، إذا ما أردنا تحديثه وعصرنته بروافد جديدة قادرة على أن ترويه بخلاصات القراءة المتمعنة، والمتفهمة لماضينا التراثي، وحاضرهم الفكري، وبالفعل «منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظة على «الروح الأصلي»[2].

إنّ الحزم في تحديد ما يجب فعله على المستوى النظري، قد يعزّم العمل بما يجب تنفيذه بثقة لا تقبل الشك، ولا تحتمل التردّد بضرورة القطع إياه مع الفكر التقليدي، ثم الشروع في بناء ما يلزم لتعبئة الفراغ بأيديولوجيا صالحة لأن تعتمد نبراساً لهدايتنا إلى ما يخرجنا من النفق التراثوي المظلم من هذا الواقع المتأرجح بزئبقية مواقف المثقفين الذين لم يحسموا خيارهم باستراتيجية فكرية واضحة، عندما بقوا متأرجحين بين

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 58.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 61.

«أمسنا» و«حاضرهم»، بين العصور الذهبية لتراثنا القديم، والعصرنة الحضارية لفكرهم الجديد، وهذا بمثابة ذرّ للرماد في عيون الكثيرين ممن زاغ بصرهم عن وجهة العمل الصحيح، حينما تواطأ خطابنا الثقافي الرسمي بالسكوت على مغالط الفكر التقليدي، مراعاةً لمشاعر أبنائه الميامين من جهة، وتطلعاً إلى الفكر غير التقليدي بحسرة العاجز على المجاهرة بأفضلية فكر «الغير» من جهة ثانية.

لهذا السبب ربما، أعلن العروي وبوضوح، رفض الفكر السلفي، برفضه لكل المواقف الثقافية التي لم تُشِرْ إلى موطن العلة في تراث وعينا التقليدي، حتى إنّه عارض كل المزاعم التي تدّعي تبنّيها لمناهج عصرية كالماركسية وغيرها، ما لم تجاهر بنقض الأفكار التقليدية المترسخة في أذهان جماهيرنا العربية كما لو أنها هي الحقيقة، لا سيما وإنّ حاجتنا ملحة وواضحة لما يجب هدمه، وما يجب بناؤه، فلا يختلف اثنان على أنّ عراقيل البناء مضمرة في مسيودنا المعرفي، وإن اختلفا على السبل الآيلة للخروج من براثن «أنانا» التراثية.

إنّ تشخيص الداء، يستدعي مباشرة توصيفاً للدواء، والمغالطة في التشخيص يؤدي إلى خطأ في التوصيف، من هنا، شرع العروي ومنذ البداية في حصر العلّة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، على اختلاف أدعيائها المتفقين على عدم الاتفاق حول موجبات العمل بوجهة واحدة. نقول هذا، ونحن متوجسون من أن يفهم كلامنا على أنه تحريض ودعوة لإلغاء الاختلاف والتنوع بين وجهات نظر تُعتبَر بالنسبة لنا دليل عافية في مجتمع صحّي، لا كالمجتمع العربي الذي ما زال في طور البحث عمّا يوحّده أولاً، لكي ينتقل من حالة التشتّت ـ التبعثر والتقوقع الحضاري، إلى حالة يتفق عليها الكل وبالإجماع حول موجبات العمل الذي يشترط توحداً أيديولوجياً في البداية، قبل الشروع في بناء مجتمع قوي وقادر على حماية التنوع والاختلاف بين الآراء كافةً في ما بعد، وهذه نقطة دقيقة وحساسة في مشروع العروي، لأنها قد تُفْهَم على غير محملها، ليُتهم بعدها بأنه استبدادي في دعوته إلى تبنّي الأيديولوجيا الماركسية وحدها، كما أنه يمكن أن يُتهم بأنه يرمي بذلك، إلى طمس التنوع وإلغاء التعدد، وهذا ما يتنافى مع التقاليد الليبرالية التي تشكل مظلة لحماية الاختلاف والمغايرة الفكرية.

لذا، يجب التذكير، بأنّ ماركسيته الديالكتيكية تشكّل مظلة أوسع من الليبرالية المعهودة، لأنها تتجاوز نفسها إلى ما بعد تجسداتها في نظام، دلّتنا هي بنفسها إلى مكامن خلله البنيوي، ومواطن علله التي تصدت لها ماركسية ماركس.

مع أنّ السؤال الذي يعيد طرح نفسه وبقوة في هذا السياق، هل إنّ العرب

جاهزون لتقبُّل ما لم يقبله الغرب الليبرالي بعد؟ أو هل نحن قادرون على القفز إلى ما بعد ليبرالية الغرب ونحن في هذه الحال؟

ماركسية العروي عنوانٌ نخبويٌ لتغيير شعبي

إنّ نظرية «الكمون الهيغيلية» تجيز القول، إنّ المتحقق يُصَعِّب دوماً من عملية التحول، أمّا «الخام» المتعطش إلى تحقيق شيء مُرجأ، فقد يُسهِّل من عملية تحقيق نظائم أكثر تقدماً، فهل العالم العربي هو بمثابة ذاك «الخام»؟ مع أنّ نظرية التطور الارتقائي، أو الاضطراد التدريجي في أنتروبولوجيا علم الاجتماع، تتعارض كلياً مع ما يستجديه العروي من خلال أيديولوجيته الماركسية التي اعتبرت أنّ التقدم هو حاصل نهضة تمرحلية يتموضع فيها العالم العربي على أولى درجات سلّم التطور، قياساً إلى المستوى المتقدم لحضارة الغرب، وعلى الرغم من صعوبة المقاربة بين منهج ماركسي متقدم، وعالم عربي متخلف، لم يَألُ جهداً لتوظيف دعوته ببيداغوجية تذرعت بإخفاقات التجارب نصف الليبرالية؛ ونتف ماركسية، ووجه من وجوه التحويرات الإسلامية، ليصل في نهاية الأمر، إلى ضرورة تعيين ماركسية قادرة على أن تتصدى لهواجس النوايا الحسنة عند أنصاف الليبراليين، وأنصاف الماركسيين والإسلاميين أيضاً، بهذا المعنى، ينتهي العروي «إلى ضرورة اعتماد الماركسية على أساس المنفعة لا عن طريق التعليل المجرّد»[1].

إنّ ما يبتغيه هو من الماركسية واضح إذاً كعين الشمس، وقد لا يوجَّه له هذا اتهاماً بالانتقائية في دعوته للأخذ بالاشتقاقات النفعية ـ الذرائعية من ماركسية قابلة للتكيف مع ترجمات وظائفية في عالمنا العربي. وبكلام آخر، يذهب العروي إلى أبعد من القول بأنه محازب للماركسية خلال تقصيه للجوانب التي قد تملأ فراغنا الأيديولوجي، تلبية لما تنشده ضرورات التغيير في العالم العربي المعاصر خصوصاً وإنّ «التعامل مع النظرية الأيديولوجية على أساس تعدّد التأويلات والتطبيقات الممكنة من دون حدود يشبه [بحسب ما يقوله ناصيف نصار] التعامل مع النظرية الدينية على أساس تعدّد التأويلات الممكنة لها باعتبار أحوال الزمان والمكان وباعتبار أنها فوق هذه الأحوال وصالحة لكل زمان ومكان. ولكن النظرية الأيديولوجية لا تستطيع التعالي فوق التاريخ كما يفعل الدين. فهي مرتبطة أصلاً بتفسير معيَّن للتاريخ»[2]؛ مع أنّ تعيين ما هو نافع وما هو ضار في الماركسية، ما زال موضع سجال، لن ينتهي طالما أنّ تشخيص العلّة معلّق بين وجهات

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 62.

(2) نصار، الأيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص 101.

نظر الماركسيين أنفسهم، وإذا لم تحسم مشكلة الأنا مع نفسها على المستوى النظري، فلن يتحدد المنحى الفعلي لما يجب الاستفادة منه على المستوى العملي في علاقتنا مع الآخر، أكان ماركسياً ليبرالياً أم إسلامياً، ومرة أخرى، إنّ المشهد الأيديولوجي المشوّش في العالم العربي، يملي علينا المباشرة في تحديد أولوية الدخول، لا في ما يجب أخذه عن الآخر الماركسي، بل في إزالة المعيقات الذاتية المتمثلة بتبجيل التراث، تمهيداً لتلقف ما هو نافع وضروري للخروج من الحالة الراهنة، وبغير ذلك، ستأتي النتائج بمردود عكسي، فعوضاً عن التركيز على ما هو أكثر راهنية عند الأنا المتمأزقة بما في جعبتها من مفاهيم بائدة، يركّز العروي على ما عند الآخر من مفاهيم صالحة لمعالجة ما لم تتشخص علّته بعد في التراث، إلّا بكلام عمومي لا يكفي لحل المشكلة، ليغدو الكلام على «الماركسية كنظام فكري شامل، يوحد النخبة الثورية ويصلح كمعيار للتحليل وكمنارة للعمل»[1]، كلاماً تبشيرياً، ليس إلّا.

فالنظام الفكري الشامل هذا، ليس ثابتاً، ولا موحداً كي يوحّد تحليلات النخبة الثورية بوجهة منتظمة في عمل واحد، لا بل أكثر من ذلك، إنّ ميزة الماركسية تكمن في ما تنطوي عليه من إمكانات التأويل والتفسير المتنوع، بما لا يجعلها واحدة بالمطلق، لا عند الأوروبيين، ولا عند العرب، ولربما يرمي العروي إلى الاستفادة من تكاثر مدلولاتها، بفبركة ماركسية حزبية محددة الأهداف، لجهة استقطابها النخب الثورية من ناحية، ولجهة حثها على العمل بما يتوخاه الفعل الثوري من تغيير مفترض من ناحية ثانية، متناسياً تجربة التمركس الحزبي غير الموفق، لا بسبب ارتباطه بوصاية المنظومة الاشتراكية سابقاً فحسب، بل لأنّ الماركسية هذه بأحسن أحوالها، موجّهةٌ «لما بعد» الليبرالية تلك، فإذا هي لا تتفق مع واقع يحيا في «ماقبل» الليبرالية.

ذلك أنّ مفهوم القطع الثوري ـ الجذري في الاستمارة الماركسية، هو من أكثر المفاهيم عرضة للانتقاد من قبل منظرين أتوا بعد ماركس، مع أنّ جدله كان قد نظّر للكيفية التي يحصل فيها الاضطراد التطوري، بما لا يسمح بالانتقال النوعي إلى الاشتراكية في أنظمة متخلفة عن النظام الليبرالي؛ على هذا، فالتشوّه البنيوي في الأنظمة العربية القائمة الآن، يستدعي فك الارتباط والخروج من التبعية أولاً، من خلال نظرة واقعية إلى الأمور، لا تستجلب فكر الغير بالمطلق، ولا تقصيه بحجة غيريّته، إذا ما أردنا تطعيم حضارتنا ـ فكرنا بروافد يجب أن تُهضَم في نسيج ثقافتنا، لكي تمسي كما لو أنها عربية المنشأ والمقصد، وهذا يتطلب جهداً نظرياً مطولاً، لا يختصر بدعوة، ولا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 65.

بإظهار أهمية وتقدمية هذا الفكر على ذاك، يتطلب هذا سعياً دؤوباً لملاقاة ما ليس لنا، بترحيب يجعله صالحاً لما لنا ـ بنا.

إنّ تركيز العروي على توحيد النخب المثقفة في دعوته الثوروية، لا يكفي لتوحيد المثقفين ذوي المشارب المتنوعة والمتعددة، وكما علمتنا التجارب، فالمثقفون بطبيعتهم هم أكثر ممانعة من العامة في التحزّب لفكرة أيديولوجية محددة، هذا إذا لم نقل، كما يقول المفكر الإيطالي غرامشي إنّ «كل مجموعة اجتماعية «أساسية»، بنشوئها من تاريخ البنية الاقتصادية لها وكتعبير عن تطور تلك البنية وجدت، على الأقل في التاريخ المعروف حتى الآن، فئات مفكرين موجودة قبلاً»[1].

فالمثقف بهذا المعنى، يرتبط بالوضعية الطبقية الاجتماعية التي تميّزه عن مثقف آخر، لذا، يمسي الكلام على وحدة المثقفين، غير واقعي بالمعنى الماركسي ـ الغرامشي لمفهوم الثقافة العضوية، وهو يندرج في خانة الوعظ المُستلَب إلى تمنيات الرغبة في توحيد ما لا يمكن توحيده، فهو ينتمي إذاً، إلى عالم الأحلام في هذا المنطق البيداغوجي الذي يعتمده العروي، لئلا تصبح الكتابة مماحكة نظرية لإشهار مقدرة الذات على ما عندها من معلومات استعراضية فقط، ففي هذا المنطق البيداغوجي، قد يتفق العروي مع أسلوب غرامشي القائل «إنّ كتابة الملاحظات والنقد هو مبدأ تعليمي أصبح ضرورياً ولازماً نتيجة للحاجة إلى محاربة عادات الإسهاب والكلام الخطابي والمغالطة الناجمة كلها عن فن الخطابة. هذا النوع من العمل الفكري ضروري لجعل «المثقفين ذاتياً» يكتسبون انضباط الدراسة الذي تؤمنه الدراسة المدرسية المنتظمة ولتنهيج العمل الفكري»[2]، وفي هذه النقطة التي يتفق فيها العروي مع غرامشي، يتماشى مع ما أراده لمشروعه التعليمي درساً للمثقفين العرب لما يجب أن يتبعوه ـ يتعلموه وينتهجوه، من أجل الخلاص من عادة الإسهاب الخطابي غير القابل للترجمة بإجراءات فعلية على الأرض. وهنا يقتبس العروي من غرامشي كل ما يساعده على توجيه نداءات في النقد المنهجي، بكلام جريء، وواضح وضوح رغبته في التموضع الثقافي حيال تمركز ثقافة الغرب، بندّية لا تخضع لمؤثرات أقاويله «عنا» و«عنه»، فوجد في الماركسية، أو في واحدٍ من وجوهها خير معين للاتساق مع الغاية المرجوّة بشقيها: توحيد المثقفين حول مشروع أيديولوجي للاستنارة بنقده أولاً، واستقطاب العامة غير المثقفة حول نظرية تحثّ على التغيير والثورة ثانياً، وبما «أنّ كل فلسفة إنما هي محددة، في محتواها وفي

---

(1) فكر غرامشي، مختارات، جمعها كارلوس ساليناري وماريو سبينيلا، مصدر سابق، ص 206.

(2) فكر غرامشي، مختارات، جمعها كارلوس ساليناري وماريو سبينيلا، المصدر نفسه، ص 216.

طريقتها، من قبل صراعات الطبقات التي تعاصرها الفلسفة المعنية»[1] كما يقول: «جورج لوكاتش»، فإنّ الفلسفة الماركسية عبّرت عن الاحتياجات الطبقية المثلى للعرب، أو لمعظمهم بحسب تفسيرات العروي التي ساوت المصلحة العربية غير المتعينة عنده في الصراع الطبقي فقط، بحاجة فئات طبقية محددة وواضحة في الغرب الإمبريالي، فالماركسية برأيه، أوسع وأشمل من أن تُمسَخ في اختزالات الصراع الطبقي، لأنها عالجت أيضاً آليات التحول والتطور بطريقة ملائمة لإخراج العرب من تبعيتهم، عبر الاستقلال والتحرر من كوابح التخلف الاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي، لكنّ ما لم نفهمه عند العروي على غير صعيد، كيف «أنّ مشكلة تحرير الماركسية من التحجر لا تعني المثقف العربي مباشرة لأنها لا تعبّر عن وضعيته»[2]؛ في حين أنّ المعاناة من التراث مثلاً، لم تنجم عمّا في التراث بذاته، إنما عمّا تحجّر في أقاويله ومفاهيمه التي أعاقت زحزحة معانيه عن مقدسات، هي التحجّر بذاته.

فأينما حلَّ التحجر يغدو هو المشكلة، أكان في الماركسية أم في غيرها، ولأنّ الفلسفة لا تتطابق مع كل زمان ومكان، ولأننا متغيرون أبداً، لا محالة، فإذا ما أردنا التمثل بفوائد الماركسية، فعلينا تحريرها ـ تشذيبها وفبركتها، أو تحويرها لكي تحاكي أوضاعنا المغايرة لما كانت عليه أوضاع الغرب في زمن ماركس، فإذاً، نحن أحوج من غيرنا لتكييفها وتمرينها (اعطائها مرونة)، بأن نضفي عليها لمسات تحويرية لتحريرها من جمودية المعنى الإمبريالي الواحد في مدلوله الغربي، أو لإعطائها معنىً مغايراً لما اتّخذته معانيها في الغرب، ويجب أن لا يردعنا الخوف من أن تتحول «عوضاً من أن تكون منهجية بحث وتحليل، أصبحت هي موضوع البحث والتحليل»[3].

ولعلّه من المجدي أن نجعلها موضوع بحث يذكي نار التفاعل النظري بين المثقفين العرب أنفسهم، وهذا من شأنه وضع السكة على الطريق الصحيح، لأنّ أكثر ما نفتقر إليه هو النقاش والسجال الحرّ بذاته، لا الدعوات الواعظة بخطابات فضفاضة، فالنقاش، بحدِّ ذاته، يشكل رافعة ضرورية للتخلص من عوائق سيرورتنا المتحجرة من جراء غياب الرأي والرأي النقيض، ذلك أنّ التمثل بالغرب، يُملي علينا الاقتداء بروحية مناخه الفكري الشائع، سجالاً حراً بين مثقفيه، وبحسب لوكاتش مثلما «يصير كل يوم صعباً

---

(1) جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1981، ص96.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 64.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص64.

أكثر تجاهل الماركسية، ويصير كل يوم محسوساً أكثر لأيديولوجيي البرجوازية الرئيسيين. أنّ خط مقاومتهم يجب أن يمر بهنا»[1]، أيضاً وأيضاً يصير من الواجب في عالمنا العربي إشراك أنفسنا في نقاش فلسفة شاملة ليست حكراً على الغرب، فبقدر ما نسهم في تعزيز المشاركة بآراء ومواقف نقدية، حتى وإن اعتبرها البعض ممّن يتعصب لعرقه الآري، فاقدة للأهلية، بقدر ما نتجاوز الكثير من العوائق المتحجرة في الأذهان، لا في الفلسفات، فالمشكلة تكمن هنا، في كيفية التعامل مع المدوَّنات والنصوص، أكانت تمثل فكراً غربياً، أم عربياً.

من الواضح أنّ العروي منهمك بالكيفية المثلى لإبعاد، أو لتحييد، «ثوروية» ماركس التاريخاني عمّا آلت إليه تحويراته الجدلية عند المنظرين المعاصرين، بغية الحفاظ على نقاوة دعواه للثورة الجماهيرية على الأنظمة البائدة، إذ لا يجد العروي أيّة نهضة ممكنة في العالم العربي بعيداً عن الماركسية التاريخانية... لذا، نجده يستجدي منها الوضوح والتحديد كي تغدو شعاراً ملائماً للتجديد أو التحديث...، فهو لم يستدعِ منها إشكالاتها المتمثلة بروادها المختلفين حول الجدوى من ترك هذا الجانب، أو ذاك، لهذا، قلّما استعان في مشروعه بماركسية لينين وغرامشي، القليلي التأثير على فكره[2]، وحتى لا تغدو الماركسية موضعاً للمماحكة النظرية بين مؤوليها الكثر، وكي لا تفقد ميكانيزمات التماسك الأيديولوجي المطلوب لتحشيد الجماهير حول برنامج سياسي موحّد، رفض العروي «الجدلية المتفتحة على كل إمكانيات الواقع بدعوى... تحريرها من خطر الجمود والعقم والصورية، يسلبانها كل مفعول في المجتمع العربي ويحرمانها من كل حظوظ في أن يتقبلها المثقفون العرب كمنطق لميولاتهم الثورية»[3].

فإذاً؛ الوجه المطلوب من الماركسية بالنسبة للعروي، يجب ألّا يحتمل تأويلات متناقضة، ولا معانيَ متعددة بأكثر من الوجه الذي يتطابق مع غاية التحشيد الجماهيري، من أجل التغيير النظائمي، هكذا تبقى المسألة عنده محصورة بالمنطق الذرائعي لبيداغوجيته الفلسفية المثبتة على أرجل من حديد، لا تتردد في الإفصاح وبوضوح عمّا يريده من ماركسية يستجدي منها تدخلاً «سوسيولوجياً» و«ديالكتيكياً».

على هذا الأساس، فالعالم العربي يحتاج إلى ماركسية مشذبة من كل معنى

---

(1) لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص95.

(2) Hicham DJAIT, La Crise des intellectuels arabes, Autour de la pensée de Abdallah Laroui, Textes réunis par: Bassam El Kurdi, le centre culturel Arabe, Beirut, 2000, P.59.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 66.

يتعارض مع ما تتوخاه عملية القطع الثوري مع قديمه التقليدي البائد؛ لكن، ثمة مفارقة ظاهرة في دعوته إلى أن يتبنى المثقفون أيديولوجيا، تتعارض «بواحديتها» مع المنطق التعددي ـ الحواري لثقافة النخبة، بمعنى آخر، إنّ توحيد المثقفين حول مشروع أيديولوجي محدد، يتنافى كلياً مع ما يتّسم به المثقف الواعي والمدرك لأهمية الاختلاف الحرّ في الرأي حول الدعوات الأيديولوجية، أياً كانت، أماركسية أم ليبرالية، لذا، فانعقاد المصالحة المتمنّاة من قبله، بعيد المنال، خصوصاً بين النخب المثقفة البعيدة عن الاتفاق على موقف واحد، فعن الانخراط إذاً في أيديولوجيا تشترط توحداً مبدئياً، هو من سمات العامة، لا النخبة. فنظراً للتعارض بين طبيعة التنوع والتعدد الفكري عند النخبة المثقفة، وطبيعة الأيديولوجيا التي تشترط تجانساً توحيدياً، فإذاً، لا يمكن الارتكان إلى توثيق انسجام شبه مستحيلٍ، كما أسلفنا، ولربما دعا العروي في هذا، إلى خيار حل بعيد المنال من خلال يوتوبيا مصالحته شبه المستحيلة أو المستبعدة بين المثقف والأيديولوجيا، ولربما كان يستدرك طبيعة المغايرة بين الطرفين، عندما ركز كثيراً على ما يتوجب فعله إرادياً من قبل المثقف، كي تتوازن أو تتصالح ثقافته مع المتوجب تنفيذه على المستوى الجماهيري أو الجماعي من تشحيل للذي لا يصب في المصلحة العامة، عندها يتهذب خطابه، ويترتب بالمقتضيات الإجرائية على مستوى علاقته مع الجماهير، وبحسب هذه المقتضيات بالذات، يتحدد ما يجب تقريره في خطابه ـ برنامجه الموجّه للعامة المتلقية والمنفعلة، بادئ الأمر، قبل أن تترجم ما آمنت به، بفعل تنفيذي.

فالماركسية عند العروي مليئة بالمدلولات المتذررة على أكثر من معنى، ولأنها كذلك، يستجلب منها ما هو ضروري ونافع للعالم العربي، بقوله: «إنّ الماركسية بالنسبة للعرب، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة»[1]. فالواقع العربي، بنظره، متعطش إلى الفكر التاريخي، وهذا الأخير متعين في الأيديولوجيا الماركسية التي قد تُعين العرب على التخلص من العقبات التي تحول دون تطورهم أو تقدمهم الحضاري، أضف إلى ذلك أنّ العروي سعى إلى تشخيص علّة الفراغ المعرفي والسياسي، فوجدها ناجمة عن دوامة الفراغ الأيديولوجي، بالدرجة الأولى، ومن شأن تحصيلها أو تكوينها، سدّ الفجوة المعرفية التي تتسع يوماً بعد يوم، أي كلما أرجأنا التحول من راهن التشتت الأيديولوجي، إلى مستقبل التماسك الأيديولوجي، ولعّله في هذا متأثر بالشق الأيديولوجي الذي قارعت وناهضت به الماركسية السوفياتية رأسمالية الغرب الليبرالية، حتى إنهّ في رفضه الشديد لدوغمائية الماركسية التقليدية، يؤكد تأثره

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 68.

اللاواعي بمبدأ المقارعة، وأحقية الصراع الجذري، بين حاضر الغرب الرأسمالي من جهة، ومستقبل البشرية في اشتراكية مؤجلة من جهة ثانية.

ذلك أنّ إخفاق التمركس الحزبي الذي تجسد في تجربة الأحزاب الشيوعية التقليدية، لهو دليل، برأيه، على إخفاق أدائهم السياسي أو تمثلاتهم النظرية، أكثر ممّا هو دليل على فشل اختيارهم للمبدأ الأيديولوجي، في قوله «إني لا أوافق على القول إنّ كل إخفاق سياسي عنوان إخفاق أيديولوجي، بين النظرية وفهمها وتعيينها، أي إدخالها في إطار محدد، ثم تطبيقها اليومي، توجد مزالق لا تدل كلها على خطأ النظرية»[1]. وبرأينا، إنّ الاستقطاب الحزبي مبني على استجداءات الواقع، في حين أنّ النظريات الأيديولوجية مبنية بمجملها على ما يتشوقه الوعي، إذ لا يمكن أن تتطابق كلياً إفرازات الذهن مع منتوجات الواقع، ومن «سابع المستحيلات» أن يتمّ التوحّد بين طرفين، يتخللهما مفارقات بنيوية تسوّغ الاختلاف بين ما يستجديه الوعي من جهة، وما يحصل على أرض الواقع من جهة ثانية، فمن السذاجة، إذاً، الفصل التام بين الأيديولوجيا والسياسة، ومن البساطة أيضاً دمجهما كما لو أنهما واحد. فبالفهم الأيديولوجي يتحدد الفعل السياسي على نحو جدلي، وبالعكس، وإلّا لما ربط العروي التحول الحضاري عند العرب بتوحدهم حول أيديولوجيا مسؤولة عن الأداء السياسي، أكان نجاحاً أم فشلاً، فهذا وقف على كيفية تمثلنا بها، وعلى طريقة ترجمتنا لها، فالصلة بين الطرفين معقدة جداً إلى حدّ، غالباً ما تبدو معه الأيديولوجيا بريئة ممّا تحصَّلَ منها عند الفشل السياسي، كما درجت العادة على القول: «إنّ النظرية صحّ والتطبيق خطأ» فالماركسية أو الإسلام صح، والخطأ في تطبيقهما، هكذا تتحيد الأيديولوجيا دوماً لحظة التقهقر السياسي، وكأنها تنتمي إلى فضاء النزاهة البعيدة عن مفاعيل الأداء السياسي الملوث بتناقضات الواقع المتبعثر والمتذرّر أبداً، مع أنّ القضية ليست ببساطة ردّ الإخفاق السياسي إلى علّة في الأيديولوجيا، ولا بسهولة الفصل التام بينهما بالقول إنّ هذا الفهم الأيديولوجي لا علاقة له بذلك الفعل السياسي.

دور المثقف في تصويب العلاقة بين الفهم الأيديولوجي والفعل السياسي

يعتقد العروي إذاً، أنّ المعركة الأيديولوجية في عالمنا العربي هي شرط أولي لأي تغيير محتمل، وبإرجائها، يتأجل تقدمنا الحضاري الذي يقف على ما ينجم عن مفاعيل

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 71.

الصراع بين الفكر التقليدي السائد، والفكر العصري المتمثل بما تحمله النخب المثقفة في جديد طرحها لأيديولوجيا بديلة. لذا، دعا المثقفين إلى احتلال واجهة الساحة الثقافية، قبل السياسية، لاعتبارات التجوّف الأيديولوجي الحاصل منذ أن هيمنت النزاعات الفكرية الكابحة والمانعة لامتصاص إشعاعات حداثة الليبرالية، فالمأزق الحضاري، برأيه، لا يقتصر على جمود عاملَي السياسة والاقتصاد اللذين قد ينفرجان، إذا ما انفرجت الذهنية واستبدلت الأيديولوجيات القائمة بأيديولوجيا قادرة على توفير ميكانيزمات التحول، بشمولية، وعلى الأصعدة كافة.

من هنا، وجد «أنّ مهمة المثقفين العرب الآن ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة وإنما في السيطرة على المجال الثقافي»[1]. ولعلّ ما يقصده العروي في القول بسيطرة المثقفين على المجال الثقافي، إنما هو دعوة إلى السيطرة على المجال الذي يمهّد السبيل للاستيلاء على السلطة، أو على الأقل، على ما يفرض تعبئة جماهيرية قد تدفع بالسلطات إلى تبنّي برامج نهضوية بالفعل، لا بالقول، خصوصاً وإنّ العرب كانوا قد جربوا في الماضي القريب، الارتكان في التحديث إلى تحولات سياسية لم تستطع من خلالها الناصرية ولا البعثية تحقيق المرتجى، لأنّ هاتين الحركتين ارتكزتا على أيديولوجيا مهجّنة، جرى إعدادها بذهنية متخلفة عن المهمة السياسية التي أوكلت نفسها بها، ولربما هذا متأتٍّ من الاجتهاد الماركسي في تظهير العروي للعلاقة الجدلية الفاعلة والمنفعلة بين المستوى الأيديولوجي من جهة، والمستوى السياسي من جهة ثانية؛ وبرأيه، فإنّ هذا الأخير ناضج بما يكفي للحث على تغيير أيديولوجيتنا المتحجرة في «تراثويات» سلفية لا تستطيع أن تتماشى مع ما تقتضيه مرونة التجاوز، وإلّا لما كان أعطى أولوية للتحول الأيديولوجي، إذا ما كنا جادين بتطوير حضارتنا، الملقاة على عاتق النخبة المثقفة.

مع أنّ السيطرة على المجال الثقافي ليست بسهولة الدعوة إليه، كما أسلفنا، فالتجارب التاريخية علمتنا أنّ الثقافة ليست مجردة أو بحلّ عن وضعية الصراع الدائر بين التيارات السياسية خفيةً، وعلناً، ولا هي مستقلة أو متحررة من براثن التجاذبات السياسية التي تتحدّد بموجبها متعينات الثقافة العضوية التي لا تنفصل أبداً عما تفرزه السياسة من استقطابات أيديولوجية، أو عما تفرزه الأيديولوجيا من استقطابات سياسية، من هذا المنطلق، ينتقد «الجابري» طرح «العروي»، باعتباره «ينطوي ضمنياً على الدعوة إلى فصل الثقافة عن السياسة، إلى الانشغال بـ «النقد الأيديولوجي» في مستوى

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 72.

المجـرـدات، والانصـراف عـن العمل السياسي اليومي. . . [ويستطرد قائلاً]، وهل تريد الفئات الحاكمة أفضل من هذا الاستنتاج»[1].

لا نوافق هنا موافقة مطلقة على ما يجده الجابري مضمراً في كلام العروي، خصوصاً بعدما أسهب هذا الأخير بتفصيلات شرحه للعلاقة الجدلية المعقدة بين المستوى الأيديولوجي في الذهن والمستوى السياسي الاقتصادي على أرض الواقع، وبعدما شرح كيف أنّ التغيير الأيديولوجي يُمْلي تغييراً حتمياً في العوامل الأخرى، فدعوته طافحةٌ بتحرشاتٍ سوسيولوجيةٍ هي الهدف من طرحه الأيديولوجي، فمن الغبن القول، إنّه في استبعاده للسياسية اليومية يريح سياسة الحكام والأنظمة الراهنة، فاستراتيجيا التغيير فرضت عليه التغلغل إلى أبعد من السياسة المباشرة، فرضت عليه التعمق في ما يتحدد به طفو السياسة الحالية، فمن شأن التصويب الأيديولوجي المعوجّ في الأذهان، أن يعيد الأمور إلى نصابها في السياسة والاقتصاد وغيرهما، فهو يسير على سكة الأيديولوجيا لتصحيح الخلل القائم بين ما نبتغيه وما يتوجب علينا فعله، بين ما نتشوق إليه نظرياً من تطور، وما يقتضيه التطور من إجراءات نظرية للتغيير، وحتى لا يتجه العرب إلى حلول خيالية لتصحيح أوضاعهم، عليهم ألّا يستجدوا حلاً جزئياً لخلل بنيوي شامل في الأيديولوجيا العربية، وبرأي العروي، أنّ الاعتماد على «المادية التاريخية تمثل حلاً للخروج من عملية قلب العلاقات الحقيقية في الذهن»[2].

إنّ النقد الأيديولوجي بالنسبة للعروي، يشكل حجر الزاوية لأي بناء متين، وهو ليس هدفاً بذاته، إنما لذاتنا، خصوصاً وإنّ وظيفته ترمي إلى تقويض العراقيل البنيوية المتجذرة في الأذهان، قبل أن تتجسد بدائلها على أرض الواقع، لا بل إن انقلاب الواقع في الذهن، على أنه متطابق مع ما هو موجود خارجه من حقائق، جعله ربما يتوهم بأحقية إطلاقاته الأيديولوجية ذات النوايا الصادقة والحسنة، إلّا أنّ حسناتها قد لا تجد ترجمة صادقة بتصورات أيديولوجية معاكسة لهذا الهدف المنشود.

من هنا، جاءت الماركسية عنده كنظام فكري شامل، في نقدها لشمولية اعوجاجنا الأيديولوجي، بما يمهّد للعمل السياسي بأن يُحدث تحولات جذرية، كما لو أنها نتاج طبيعي حتمي للنقد الأيديولوجي السابق، وبفهمه «إنّ النقد الأيديولوجي مرحلة فحسب في التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية، وليس هناك مانع من أن يُتبَّع في عرضها منطق الدعوة»[3].

---

(1) الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 118.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 74.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 76.

بهذا المعنى، يستنجد العروي من أجل حلّ معضلات الواقع العربي بتلك الماركسية التي تتلاقى مع احتياجات النقد الأيديولوجي[1]، أو بجزء منها، أو بوجه من وجوهها المتكاثرة بتكاثر مؤوليها، أو بتلك الماركسية المنقسمة بانقسام حياة ماركس المتمرحل في نضجه الفلسفي من حماس شبابه، إلى حكمة كهولته، بحسب تفسيرات «لوي ألتوسير» له.

ومثلما استوحى لينين من الكتب الماركسية الوجه الذي يناسب احتياجات الثورة على روسيا الإقطاعية، على العرب أيضاً أن يستلهموا منها الوجه الذي يتفق مع متطلبات نقدهم للتراث، تجاوزاً للحداثة الغربية، لا سيما وإنّ الماركسية تتسم بمرونة، جعلتها منهلاً لكل من أراد أن يغترف منها قدراً كافياً لسدّ فجوة نظرية هنا، وإصلاح تشوُّهٍ مجتمعي هناك، فعدم انغلاق الجدل الماركسي على إطلاقات نهائية، ترك مجالاً واسعاً للآخرين في أن يؤولوها بمعانٍ ملائمة لخصوصية واقعهم المُعاش. لذا، ومن هذا الباب، يقيس العروي ما فعلته الماركسية في روسيا، على ما يجب أن نفعله نحن بها هنا في العالم العربي بقوله: «لم يقم لينين بالنقد الأيديولوجي ضمنياً وحسب، بدون أن ينشره كما فعل ماركس، بل قام به جهاراً ونشره لوعيه بضرورته الملحة ـ والأمثلة كثيرة عن تسبيق النقد الأيديولوجي على غيره في بداية كل الحركات الثورية العصرية»[2].

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل كان نقد لينين الأيديولوجي، قبيل الثورة البلشفية، أم بعدها؟ وبكلام آخر،متى تبلورت اللينينية؟ وهل الثورة البلشفية كانت نتيجة للنقد الأيديولوجي اللينيني؟ أم هي نتيجة الظروف الاقتصادية السياسية المزرية في روسيا القيصرية؟

ممّا لا شك فيه أنّ لينين كان قد قام بنقد الأيديولوجيا السلافية المتموضعة في روسيا قبيل الثورة، لكن لا يمكن ردّ انتصار الثورة إلى نجاح النقد اللينيني فقط، فالأوضاع الاقتصادية ـ السياسية والاجتماعية كانت لها أهمية قصوى، لا بل هي التي حددت وجهة الصراع التي تحولت روسيا بموجبها إلى حكم السوفيات؛ وأيضاً بحسب

---

(1) إنّ المشكلة التي طالما توقف عندها العروي، هي مشكلة الموضوعية، لا كما تعلمناها، تعارضاً بين المثالية والمادية، ذلك أن الموضوعية في العلوم الإنسانية شيء آخر، من هنا يقول العروي: حكمت بأن مشروع ماركس صعب التحقيق، ليس فقط لأننا لا نملك نظرية عن الموضوعية، بينما نملك نظرية عن الحقيقة واليقين، ولكن أيضاً لأن العناصر التي بين أيدينا ستبقى مادة ـ رسالة ميتة ما لم نترجمها بضوء الإشكالية الماركسية.

Entretien, propos recueillis par Hassan Arfaoui, Autour de la pensée de Abdallah Laroui, Textes réunis par: Bassam El Kurdi, le centre culturel Arabe, Beirut, 2000, P.7.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 75.

الجابري «إنّ اختفاء الفكر الإقطاعي في أوروبا كان نتيجة الصراع الفعلي، الاجتماعي الاقتصادي السياسي الثقافي، بين قوتين اجتماعيتين متناحرتين، وليس نتيجة للنقد الأيديولوجي وحده»[1]. وحتى لا نحمّل العروي أكثر مما يحتمل، نعتقد أنه لم يعزُ التحول المجتمعي في روسيا إلى النقد الأيديولوجي وحده، حتى وإن وضعه كشرط أولي لافتضاح التشوهات البنيوية في أذهان المؤمنين بتطابق فكرهم وواقعهم واحداً بواحد، فإن كان من تميُّزٍ للماركسية، فهو في كشفها لمفارقات المسافة التي تفصل الفكر عن الواقع، وفي مقاربتها للواقع المتعيِّن بأسبابه الاقتصادية ـ السياسية والاجتماعية، لا من علّة التأمل الفكري بما يجب أن يكون.

لهذا، ربما كان العروي مأخوذاً بافتضاح الماركسية لهذه العلاقة المتشابكة في عالمنا العربي على نحوٍ يجعل من تفكيكها المهمة الرئيسة لأي عمل ثوري يبغي استدراك تأخرنا التاريخي، خصوصاً وإنّ التاريخ العربي ما زال «مطوطحاً» بين مشادات الفكر السلفي من جهة، وانتقائيات الفكر التحديثي من جهة ثانية، إذ لم تحسم بعد أوليات الفهم التاريخي لتاريخنا القديم، فلا يوجد اتفاق مبدئي حول مدلولات المدونة الرسمية للنصّ الديني، ولا يوجد إجماع حول تضمينات معاني أحداث ووقائع، لم يُخْتَلَف على حصولها، أو وقوعها في التاريخ، بل إنّ الخلاف دار حول تعليلاتها السببية، فغدا التاريخ بوقائعه، محكّاً لانقسام الفكر العربي المعاصر، حيال أحداث ماضي التراث المتنوع والمتعدد بتنوع وتعدد قارئيه الكثر. فالمشكلة إذاً، ليست في الأحداث بذاتها، إنما بأثرها على صيرورة الفهم الحضاري عند من لا يجد في الماضي أثراً على الحاضر، أو عند من يتقمص ماضي الأحداث بكلِّيتها، من دون أن يَعتبر بأسبابها، ولا بحركيتها المادية على حاضر وجودنا، فالنظرة الأرثوذكسية ـ التبجيلية للماضي، تُجمِّد التاريخ وتُعرّيه أو تجرّده من علّة تشكُّله، ليغدو موجوداً بذاته، لا لذاتنا، مع أنّ التاريخ العربي يتسم بفسيفساء الدلالة على ما يتيح تنوعاً في التفسير، كما يتصف بالانفتاح على إمكانات التأويل المتعدد والمغاير، فاستحال معها التوحد حول حدث أو واقعة بعينها، إلهاماً لما يعتمده المؤمنون ببداهة تسليمهم بقدسية طقوسهم الشعائرية، ولأنهم هم الأكثرية، ترجحت النظرة الجامدة للتراث على حساب تلك النظرة المتحركة التي مثلتها قلة من المثقفين العنيدين في مواجهتهم الجريئة لحرّاس العقيدة والورثة الدوغمائيين.

وفي هذا السياق، ذهب العروي في كشفه عمّا في النظر إلى التاريخ العربي من اختلاف إلى القول: «إنّ التاريخ دائماً تضييع للحقيقة، كما أنّ الطبيعة تضييع دائماً للطاقة

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 75.

حسب قانون كارنو»[1]، ولأنّ مزاعم الموضوعية لا يمكن أن تتطابق مع حقائق التاريخ، راح العروي يفتش عن سبب وجيه لتأجيل ذلك النقاش المتوجب علينا القيام به حول مدى صحة هذه النظرة دون تلك، إلى تاريخنا العربي المنغلق منذ أن حُسِمَ تماماً من قبل حراسه الذين انتصروا لحجةٍ تبدو وكأنها مشروعة، ألا وهي تجنّب مخاطر التفرقة التي يمكن أن تُضْعِفَ العرب أثناء مواجهة الأخطار المحدقة بهم من الخارج، وبحسب أركون «التاريخ يكتبه المنتصرون لا المهزومون، ولو كتبنا التاريخ من وجهة نظر المهزومين لخرجنا بصورة أخرى مختلفة تماماً عن الصورة الرسمية الشائعة والمكرسة في الكتب المدرسية»[2]؛ فالمسألة واضحة إذاً لجهة الانقسام الحاصل بنتيجة مضاعفات الفهم المتنوع، أو القراءات المتعددة لتاريخنا المتمرحل على امتداد خط زمني، فيه من التعرجات والتمفصلات، ما لا يسمح بالقول إنّ التاريخ واحد، أو فهمه موحد بين فئات المجتمع وأحزابه؛ والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد تطول لتصل إلى ما تشهد عليه مناظرات الفرق الكلامية والتيارات السياسية، أو المذاهب الفقهية المترامية منذ أن بدأ الصراع السياسي على السلطة يتخذ منحىً عقائدياً، بين إسلام الأمويين وإسلام العباسيين، بين السنّة والشيعة، وقس على ذلك من تفرقة وتبعثر كان يبدو وجودهما للوهلة الأولى، من وجود الإسلام وخصوصيته الحضارية، بمعنى أن التشذُّر الحاصل يقتصر فقط على ديانة العرب المسلمين، مع أنّه «هناك صراع بين الرؤيا التاريخية/ والرؤيا الأسطورية، أو بين الرؤيا الواقعية/ والرؤيا التبجيلية والأيديولوجية. وهذا الصراع ليس حكراً على تاريخ الإسلام، وإنما حصل الشيء ذاته في المسيحية»[3] فإزاء هذا المشهد الصراعي المحتدم، جعل العروي من المقايسة بين نظرة العرب إلى تاريخهم اليوم، منفعلة بنظرة الغرب إلى تاريخه وتاريخنا على حدٍّ سواء، وهذا ما ضاعف من تعقيدات فهْم العرب لتاريخهم القديم.

الفهم التاريخي للتراث من شأنه أن يُدخل العرب في التاريخ

من هنا، راح العروي يستجدي فهْمَ التاريخ عبر أيديولوجيا تاريخانية، انسجمت مع دعوته إلى التخلي عن الذهنية التبجيلية السائدة منذ أمد بعيد، فاليوم يقول العروي: «لا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 85.
(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص 217.
(3) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر نفسه، ص 216.

يكفي أن نقول، إنّ المجتمع العربي المعاصر ما زال يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي، يجب أن نخصص ونقول: إنّه يواجه اليوم مجتمعاً آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماماً لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين»[1]؛ فكما يواجه العرب ضغط الابتكارات والاختراعات التقنية للغرب باستيعابها، والأصح استهلاكها، أيضاً وأيضاً هم مجبرون على التعامل مع مستجدات مناهج الغرب، لا لجديدها فحسب، بل لحاجتهم إلى أدوات قد تساعدهم في النظر إلى الماضي بعين ذرائعية، خدمة للحاضر. وبكلام آخر، إنّ مهمة عرب اليوم يجب أن تنحصر في أوليات القراءة المتمعنة والهادئة لتراثهم الجامد والمصنَّم الذي صنّم أفاعيلهم اللاحقة على المستويات كافة، ولأن مرونة أحداث التاريخ تسمح بأن نعطيها معانيَ قد تتلاءم وحاجتنا إلى التغيير، ولأن التاريخ ينطوي على أكثر من مدلول، ولأنه غير مكتمل، ولا ينتهي عند تصورات بعض المدركين له من زاويةٍ لا تتماثل مع زاوية البعض الآخر، يعتبر العروي أنّ «الضرورة أظهرت تبنّي النظرة التاريخانية على أساس المنفعة فقط بدون إصدار أي حكم فلسفي، قيمي، أبدي، على الفرضيات المعرفية التي تعتمد عليها»[2]. فالعروي محكوم هنا بالهمّ الغائي للتاريخ، وهو لا يريد أن نحبس أنفسنا في وقائعه المحمولة بتواتر المشافهة المنقولة إلينا بحسب مقتضيات مصلحة رواة التاريخ، مذاهبهم ـ أحزابهم ـ فهمهم أو انتهازيتهم الخ...، أو بحسب ما تمليه مقتضيات الكلام الذي قد يزيد بقدر ما يحذف، لتتسق الرواية مع منطق التعبئة والتجييش المذهبي أو الحزبي...، لذا، يظنّ العروي أنّ للتأريخ وظيفة تتعلق بحاضر ما يجب فعله، فالدّور المناط به محصور إذاً بفائدته للحاضر، لذا يجب أن يتماشى مع ما يستجديه حسّ النقد، كشرط للخروج من تشرنقنا التاريخي المميت لحاضر الثقافة القومية ومستقبلها.

وفي هذا السياق، تبدو الثقافة واحدة من أهم تجليات التعبير الإنساني عن وجوه المُعاش الاجتماعي، مهما تخفّت في مغلفات الحكايا الإثنولوجية المتعددة بتعدد مستويات تطور الشعوب، وبغض النظر عمّا إذا كان الانترويولوجيون المعاصرون يعتبرون أنّ لكل مجتمع ثقافة خاصة به، ليغدو تبرير حال الجماعات البدائية ـ المتخلفة، هو الغاية من عمل علماء الاجتماع، المجبولين بحسّ استشراقي مشكوك في أمر وجوده، في نوايا معظمهم، خصوصاً وإنّهم لم يعطوا معياراً محدداً لقيمة الثقافة، ولا لوظيفتها أثناء استقصائهم لصيرورة التحولات الحضارية عن الشعوب البدائية، وبكلام أدقّ، إنّ النظر في ثقافات الشعوب على أنها تعبير عمّا تقف عليه المجتمعات الثابتة بثبات وقوفها على

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 90.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 98.

ثقافة مؤبّدة، لا يمكن أن ينتهي إلّا بخلاصات التفسير الإثنولوجي ـ العرقي، مهما تعددت منطلقات البحث. وبغير ذلك، فالنظر إلى الثقافة على أنّها مؤشر يدلنا على ما تتمظهره الظروف المادية للشعوب، يكشف عمّا يكتنفه المستقبل من انزياحات ثقافية كامنة في مدلولات القيم الثقافية القائمة، من هنا اعتبر العروي، أنّ «كلّ من يعطي للثقافة تعريفاً شكلياً، لا مضموناً مدلولياً (المضمون للثقافة غير التعبير نفسه) يقسم في آخر المطاف العالم الثقافي إلى عالمين: عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور»[1]. ومثلما يجاري الاستشراق التقليدي في نظرته إلى الإسلام، كجوهر، نظرة إسلام التقليديين عندنا، بنيّة مبيَّتة ترمي عند بعضهم «المرتبط » إلى فصل الثقافة عن عوامل تكوينها الاقتصادي والاجتماعي، كذلك ينطلي على شبابنا العربي، ما يطلقه أصحاب التفسيرات المغلقة من دعايات، تشوّه مجريات تشكل ثقافتنا التاريخية، كما القول بأنّ «الثقافة القومية هي الثقافة الشعبية، فهؤلاء لا يدرون أنهم يجارون الغير بدون ما شعور»[2].

فمن ضمن ما يعتمر الذهن العربي من حقائق مشوهة، هي نتيجة ما يتلقاه يومياً من الآخر، يتأثر بما يردفه «الغير» إلينا، من دون أن تتمحّص علميته من لاعلميته، ومن دون أن تُفحَص براءة القول، بتمييزه عمّا يبتغيه القول من أطماع غير بريئة، ومن دون التمييز بين الصادر عن التصورات المسبقة في لاوعي القائل، وبين ما يُستصدر من أحكام واعية تماماً لمفاعيل وخلفيات القول، خصوصاً وإنّ الوعي العربي الراهن غير محصّن في وجه مغريات الحضارة الغربية التي يمتزج في صادراتها حسن القول بباطل الفعل، والتي تمتزج فيها دعاية الاستهلاك النفعي بالحقائق والأسباب الموضوعية لتفوق معرفته على الشعوب المتأخرة.

فالعروي يقيس دائماً حاضر «الأنا» بحاضر «الآخر»، من موقع معرفته بتخبط الأنا تلهفاً لاستيعاب ما يرفده الآخر من ابتكارات فكرية وإبداعات معرفية، وأيضاً ما يصدره من اختراعات تقنية، على هذا الأساس، يعتقد هو أنّ المغالاة في إبراز خصوصية الفكر العربي، أو الثقافة القومية العربية، ناجمةٌ عن قوة تأثير ثقافة «الغير» على ثقافة «الأنا»، فمثلما كان وجود إسرائيل باعثاً لتبرير حكم الحزب الواحد في الأنظمة العربية الحاكمة ما بعد الاستقلال، بحجة أو تحت غطاء أولوية الدفاع الأمني في وجه ما يهددنا من أخطار وأطماع خارجية، أيضاً وأيضاً إنّ اجتياح الحضارة الغربية لنسيجنا الاجتماعي من دون إذنٍ مسبق، كان سبباً في رجوع البعض إلى ماضي ثقافتنا القومية (التراث) باعتبارها الوجه الأصح، أو الحصن المنيع لمواجهة تدفقات ثقافة «الغير» علينا، وهذا ما حدا

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 104.
(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 104.

بالبعض الآخر إلى التمثل بثقافة الآخر، لكونها تحمل بذاتها أدوات ناجعة لمواجهة الغرب نفسه، وفي كلتا الحالتين، نحن إزاء مشهد صراعي تجاذبي بين طرفين غير متكافئين على المستوى الحضاري، وهذا واضح بما لا يدعو إلى الشك بوجود حضارة غربية فاعلة وحضارة عربية منفعلة، تماماً كما استيقظت النزعة القومية عند الألمان في القرن الماضي، كردّة فعل على ما تلقوه من ضغوطات «فَرْنَسَة» أوروبا من قبل نابليون، أو على ما فُرِضَ عليهم التصدي له من أفكار لاقومية ـ لأدعياء الاشتراكية الأممية؛ لذا، اعتبر العروي أنّه «رغم الظواهر ليس الدين الإسلامي كنظرة إلى الحياة والمجتمع والفرد، وليست اللغة العربية كمختزن لتجارب الماضي، وليس الواقع الطبيعي أو النفساني... ليست هذه العناصر، متفرقة أو مجتمعة، كافية لضمان مضمون قومي لثقافتنا، فهي تمثل جوانب من شخصيتنا القومية، لكنها تربطنا بالغير أكثر مما تميزنا عنه...»[1].

هكذا إذاً، يغدو ما نتميز به الآن، من تأثير وشائج الصلة أو الروابط الخفية لمميزات الآخر، لتمسي هذه العلاقة مقلقة إلى حدّ، يبدو وكأن التباسها جزء من كينونتها، فلا العروي قادر على تعيين مدى التأثر الذهني بالغرب، رغم تأكده من ذلك، ولا مفكّرو الغرب، ولا باحثوه قادرون على قياس مستوى تأثيرهم على نحو دقيق في العقل العربي، رغم معرفتهم بذلك، ولأن القضية معقدة وتحتاج إلى تدقيق، بحيث لا يكفي القول بتأثر هذا بذاك، ولا بانفعالنا بهذه الجوانب دون تلك، فقد ذهب العروي إلى مقاربة الموضوع من زاوية العارف بالإطار العام للتأثر والتأثير الجدلي، من دون أن يدخل في تفاصيل ومسارب قد تُضيِّع وجهة بحثه، في حال انجر وراء دقائق الأمور وتفاصيل لا تفيده في صياغة ما يدعو إليه، ولا تتفق مع طموحه البيداغوجي الرامي إلى تجنّب أخطاء التجارب الماضية، بغية الاقتداء بما يتوجب على المتعلمين فعله بالاستفادة من دروس تاريخنا وحاضرهم على حدٍّ سواء، فلا الذوبان في الآخر هو المقصود، ولا الارتداد عن معارف «الغير» بالغوص في غياهب ماضي الأجداد هو المأمور-المقصود في دعوته إلى المشاركة الواثقة بإمكانية الإبداع الإنساني من خلال ثقافتنا القومية، بقوله: «ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدّعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إنْ نجحنا في تشكيلها، ستكسب مدلولاً عاماً»[2]. وفي هذا الصدد، ثمة أسئلة تطرح نفسها هنا، من أي منطلق يجب علينا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 107.
(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 114.

الإسهام في تجربة إغناء الثقافة العالمية؟ أمن خصوصية تراثنا العربي الإسلامي؟ أم من محلية المخزون المهجّن في ثقافتنا الراهنة؟

علماً، أنّ معوقات المشاركة الفعلية في ما يدعو إليه، واضحة كعين الشمس، فالعالم العربي الإسلامي مشبع بنزعات الفكر التراثي الآيل، إما إلى القطع معه، أو الانطلاق منه، وفي كلتا الحالتين، تبقى عقبات المشاركة هي المهيمنة على حاضر تفكرنا، والخروج من هذه الحالة، يتطلب أكثر من دعوة، يتطلب تحديدات مفصلة لما نحن مطالبون به، من نقد جريء للذي يظللنا تحت وصايته، مطالبون بنقد الفكر الديني أولاً وأخيراً، فلا يكفي ما يقوله العروي من أنّنا «مطالبون بنهج طريق ثالث غير طريق تقليد الثقافة الغربية الحديثة...، وغير طريق تقليد الثقافة العربية القديمة...»[1]، حتى ولو كان الطريق جاهزاً أو مضمراً في ماركسيته التي تكتنفها مدلولات سيميائية متعددة ومتكاثرة، بتعدد وتكاثر المدلولات السيميائية لتراثنا القديم. من هذا الباب، فإنّ مبدأ الفائدة المرجوة من الاستنجاد بنظرية ما من أجل تجاوز الوعي العربي المأزوم، يقضي كما قلنا، أولاً بإزالة العقبات المترسخة في أروقة تفكرنا التراثي الراهن، فإذا كان لا بدّ من وجه تراثي ملائم لتخطي معانيه التبجيلية، فعلينا أن نختار منه المعنى الذي يدعونا إلى التطلع للأمام، وهو موجود، بدلاً من الإقدام على مخاطرة القفز عن التراث بالجملة؛ وعلى هذا الأساس ننتقي من مناهج الغرب الكثيرة، الأشياء التي تتفق واحتياجات المصالحة بين التراث العربي الإسلامي والثقافة الغربية المعاصرة، لتغدو تجربة تطعيم هذا بذاك قدوة يحتذى بها، وكأنها جزء من تكويننا الثقافي، عندها يغدو تراثنا جزءاً من تجربة البحث عمّا في ثقافة الغير، لا بل أكثر من ذلك، نعتقد أنّ إخراج التراث من قوقعته «الماضوية» وفتحه على مستقبل صيرورتنا الحضارية، يجعل ثقافتنا القومية ذات طابع عالمي، عوضاً عن التطاول على تجربة العالم الآخر من موقعه هو؛ وهذا يعني، أنّنا بقدر ما نتناول قضايانا المحلية من زاوية المدرك لوضعيتها التاريخية، نُسْهِمُ في تبرير عالمية ثقافتنا التراثية؛ مع أنّ العروي وضع شروطاً لتذليل عقبات التنافر الظاهر بين التراث العربي الإسلامي والثقافة الغربية، بقوله: «إذا ما اجتمعت هذه الشروط من وعي ومعرفة الثقافة المعاصرة، معرفة دقيقة واطلاع على معطيات تجربتنا التاريخية، ظهر أنّ الكثير من المسائل التي تبدو متناحرة هي في الواقع متكاملة بل متلازمة»[2].

لكننا بشروطه هذه، قد لا نفهم على وجه التحديد ماهية الوعي وعلاقته بالثقافة

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 114.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 115.

المعاصرة، ولا علاقته بمعطيات تجربتنا التاريخية، سوى أنها شروط ليس إلّا، مع أنّ العبرة ليست في إطلاق «كليشيهات» صحيحة، بل في ترجمة الكلام العمومي، ليصبح صالحاً لأن يتجسد بإجراءات وكيفيات تنفيذية لتفاصيل الكلام، آخذين بعين الاعتبار «ما بعده». . .، «وما قبله». . .؛ فالمشكلة تكمن هنا، أي في الكيفية المثلى لإخراج الخطاب الدعووي من عموميته إلى خصوصية تتطلب تحديدات أدق، منها يقع الخطأ، وبها يكمن الحلّ، فما من منظّر للعموميات إلّا وكان تنظيره براقاً وباهراً للعامة، لا الخاصة، ليبقى المحك في ترجمة التفاصيل على أرض الواقع.

العروي يُحارب الجبهتين، الاستشراق التقليدي والإسلام التقليدي

يختزل العروي موقفه المباشر من الاستشراق التقليدي بملاحظات منهجية على مؤلفات «فون غرونبام» متسائلاً عن أهمية نقد المستشرقين، قبل نقد اعوجاجاتنا التراثية، ومتوقفاً عند المفترق المنهجي في اعتبار «مصلحة المسلمين أن يتخذوا من نقد أعمال المستشرقين منطلقاً للتفكير في شؤونهم، [ويستطرد] الواقع أنّ النتائج السلبية لهذا النقد كثيرة. . .، لأن النقد في غالب الأحيان لا يتعدى المستوى الأيديولوجي السطحي. والاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشرق بل نلاحظ ضيقاً في الأفق يرجع إلى أسباب شتى: منها تكوين المستشرقين، وانتماؤهم الاجتماعي الخ. . .»[1]

فبهذه الفقرة، ينجلي موقف العروي من الاستشراق، ويتضح رأيه عند كل من يعتقد أنّ صورة الاستشراق هي انعكاس يعبّر عن مجمل المعارف المنتجة في الغرب، وهنا يفرّق العروي بين العلم الغربي، وما يوفره هذا العلم من فوائد جمّة على صعيد نقد الواقع، إذا ما وُظِّفَتْ مناهجه بطريقة خلّاقة من جهة، وبين الاستشراق التقليدي المنغمس بمعظمه في المردود النفعي، أي في اعتبارات المصلحة الغائية للسياسة الغربية الساعية إلى إظهار صورتنا بمظهر يتطابق مع أطماع الغربيين في الشرق من جهة ثانية، ذلك أنّ الانشغال الكلّي بالردّ على الاستشراق، قد يُلهينا عمّا يتوجب علينا فعله من نقد ذاتي، أفعل وأحوج من تلك الردود التي قد تطمس المعالم النيرة في المناهج الغربية الصالحة لمثل هكذا نقد، أما تصنيفها ورميها هكذا في فضاء الاستشراقيات بالجملة، فيريحنا من مسؤولية الاعتراف بالمغالط التاريخية لثقافتنا، على أنها فقط من اختلاقات الغرب الإمبريالي ومكتوبه الاستشراقي، فالخلط بين الاستشراق التقليدي ومناهج علومه

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 117.

الاجتماعية، كان هو الموجّه لردود العرب وانتقاداتهم التي لم تستطع أن تتجنب سلبيات الشق الأول بالاستفادة من إيجابيات الشق الثاني، وربما كان هذا كله بهدف تحميل الغرب مسؤولية تأخرنا، من دون أن نعترف بفاعلية الغرب في التأثير على قصورنا الذي لا تنحصر مسؤوليته بالغرب، والغرب وحده.

إنّ إطلالة العروي على الاستشراق، اختارت نموذجاً موحّداً لاتجاهاته الكثيرة والمتعددة، هو «غوستاف فون غرونباوم»، في إسقاطاته المنهجية التي أظهرت للعلن الحيِّز المطمور والدفين عند المستشرقين الآخرين. فاتخذه نموذجاً لاستيضاح ما لم يفصح عنه المستشرقون المواربون بقوله: «وإنّي لأفضّل بكثير صراحة مستشرق مثل فون غرونباوم الذي يطرح بكل ما يختلج في فكره على تملق ومدارة مستشرقين آخرين نعرف في الواقع أنهم لا يؤمنون تماماً بما يقولون»(1).

فالعروي يبحث بطريقة منهجية في آليات عمل الاستشراق التقليدي، متتبعاً الغاية من وراء إعلانات الاستشراق وإخفاءاته، لكي يظهر مقصوده متسقاً مع ما صمّمه أصلاً، قبل توكيد أحكامه الآتية من فضاء سابق على البحث، وجُلّ تركيزه، كان منصباً على ما دفع بالمستشرقين إلى ترتيب كلماتهم واصطفاف مقولاتهم في حيّز جاهز لأن يَستَجلِب أشياء ويطيح بأشياء أخرى، وذلك، كي تتبوب صياغة مكتوبهم وكأنه نتيجة التدقيق في حيثيات كانت مجهولة قبل بحثهم عما يوجد عندنا، مع أنّ استقصاءاتهم كانت مهمومة سلفاً بترسيم التراث العربي الإسلامي، لكي تتطابق مع نظرتهم المسبقة عن العالم العربي الإسلامي، لذلك، أخضعوا تراثنا إلى عملية جراحية، لا لعلاجه من أمراضه المزمنة، ولا لتخليصه من علائق شوائبه، إنما للتأكيد على أنّ علّة مرضه هي من طبيعة جسده المعلول أبداً، وبذلك يتبين أنه لا يمكن معالجة العرب المسلمين من عُضال دائهم المخلوق فيهم «بالجينات» منذ ولادتهم. بهذا المعنى، وجد العروي أنّ «الرفض والقبول، عند التدقيق، يخضعان لاتجاه واحد يكون على نسق واحد. وعندما يبحث الدارس عن مثل هذا المقصد لتراث معيَّن ويتتبع عمليات الإقصاء وعمليات الإبقاء يتوصل إلى رسم ما يسمَّى بمصفوفة نابعة عن مقصد واحد»(2).

كغيره من المستشرقين، يمشي فون غرونباوم على خط العمل على الانتقاء «التشذيبي» من التراث العربي الإسلامي ما يسوّغ أطروحته المركزية، من أنّ انغلاق العرب المسلمين يعود إلى فكرهم وديانتهم ذات الثقافة الجامدة، أو كما يقول هشام جعيّط: «فون غرونباوم يعتقد أنّ الإسلام ـ الثقافة قد تحول إلى تقليد، ولهذا السبب ذاته

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 119.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 121.

لا يمكنه أن يعرف تجدداً داخلياً»[1]. لقد اعتبر هذا المستشرق أنّ الإسلام هو جوهر ثابت لا يتغير، فهو إذاً يشكل ثقافة غير مرنة، وهذا ما حدا بمعتنقيه، في رأيه، إلى أن يتخلفوا عن مواكبة مستجدات العصر، وأكثر من ذلك، أطلقه هو في فضاء التسامي عن الواقع، وأبعده عن سياق تشكله التاريخي من ظروف وعوامل مادية معيّنة، بحذفه كل الاشتقاقات البنيوية لتشكله التاريخي الذي قد يتعارض مع كلية فهمه للإسلام، في حين يعتبر العروي «أنّ مقصد الإسلام يجب أن يستنبط من التاريخ ذاته»[2].

لذا، ينتقد العروي فون غرونباوم، عندما اختزل هذا الأخير الإسلام إلى ثقافة[3]، ليرتاح من عبء الدخول في معمعة الحيثيات التاريخية الصعبة، وذلك لعدم تطابقها مع صورة الإسلام الموجودة في المخيال الجمعي في الغرب، ولربما تَقَصّد غرونباوم أن يتوجه إلى إسلام المؤمنين، لكي يؤكد مسبقاته عن الإسلام، مع أنّ عليه كباحث، واجب التفتيش عن الأسباب التي حدت بالمسلمين إلى هكذا إيمان بالإسلام، أو إلى هكذا إشهار لإسلام، يبدو في إيمان المسلمين التقليديين وكأنه منسلخ كلياً عن واقعه المادي، وبالضدّ. فالعروي يتجه إلى نبش الأصول التاريخية للإسلام، كفكر، أو كمجموعة مقولات ومفاهيم متصلة بواقع صيرورته ديناً منزهاً عن المناقشة، كما أنه يرفض ما احتكم إليه غرونباوم في نظرته، أو في تناوله إسلام التقليديين، لا إسلام الليبراليين، أمثال جعيّط وأركون وغيرهما.

إنّ رفض العروي لآراء هذا المستشرق يعود إلى اعتقاده بأن الإسلام هو ثقافة متواشجة في الأفاعيل المادية للمسلمين، وهذا ما أدّى بالآخرين إلى رفض دعوته للتغيير، أو على الأقل، لم يُستَجب لها، لأنه دعا إلى الاقتباس الثقافي عن الغرب الماركسي، وبحسب جعيّط فقد أولى العروي أهمية لدراسة المؤرخين، مِنْ موقع مَنْ يلجأ «من وجهة نظر تاريخية لا من وجهة نظر ثقافوية، لا إلى الغرب كثقافة بل إلى العقلانية ذات الأصل الغربي. هذه العقلانية ينزع عنها صفتها الغربية ويُبَرْجِزُها وفق الصورة الماركسية اللوكاشية مستلهماً العالمية النهائية»[4].

إنّ ما يدعو إليه العروي هو الأخذ بدروس التجارب التاريخية لصيرورة الغرب، باللجوء لا إلى ثقافته، بل إلى علّة تثقفه من عقلانية تجريبية هي الأساس، وبذلك، يتنبه

---

(1) جعيّط، أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 164.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 123.

(3) يقول عبد الله العروي: يطبّق فون غرونباوم الطريقة السالفة على الإسلام، انطلاقاً من أن الإسلام يكوّن ثقافة، أنظر كتاب العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 123.

(4) جعيّط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 164.

هو من الوقوع بشرك اختزالية غرونباوم (إسلام = ثقافة) ـ (حضارة الغرب = ثقافة الشرق). فالمسألة هذه في غاية التعقيد، ولا يمكن معها إرجاء البحث التاريخي عن أسباب التلازم العضوي بين الإسلام وثقافته عند المستشرقين، وحضارة الغرب وعقلانيتها عند العروي وأمثاله من العرب المسلمين، لقد بيّن العروي أنّ غرونباوم لم يَحِدْ قيد أنملة عن الخط الذي رسمه الاستشراق التقليدي، عندما «وصف المدينة الإسلامية مقابل وصف المدينة القديمة (اليونانية). ثم ربط الأولى بمعنى الأمة الإسلامية مقابل ربط الثانية بمفهوم الديمقراطية اليونانية، فنرى الموافقة من جهة والمفارقة من جهة أخرى»[1]؛ وهذا ما تكرر مراراً عند غالبية المستشرقين البارزين، أمثال برنارد لويس وغيره ممّن اعتبروا الإسلام ومنذ نشأته مشدوداً بآليات كابحة أبقته جامداً في أمّة مقلدة، بينما تلازم وجود الحضارة اليونانية مع آليات التطور الديمقراطي المتجسد اليوم في الغرب الليبرالي.

وبهذا المعنى، تعزو ميكانيزمات التخلف الراهن عند العرب إلى الإسلام، وميكانيزمات التطور الغربي اليوم إلى الأصول المتأتية من المدينة اليونانية، باعتبارها منبت الديمقراطية في التاريخ، مع أنّ في التاريخ شواهد على أنّ الديمقراطية لم تكن حكراً على اليونانيين القدماء، بعدما انتقلت إليهم من حضارات غابرة، ومن بعدها، نُقِلَت منهم بحلّة جديدة إلى الحضارة العربية الإسلامية التي استلهمت من الآخر بقدر ما أثّرت فيه لاحقاً، وفي هذا السياق، بيّن أركون «أنّ مصطلح الإسلام كما هو شائع لدى المستشرقين، فاستخدامهم له يعكس الرؤيا اللاتاريخية واللانقدية، أي الرؤيا الإيمانية والعقائدية الشائعة لدى المسلمين أنفسهم. ولهذا السبب [يقول] فإني أجد نفسي مضطراً باستمرار إلى خوض المعركة على جبهتين: جبهة الاستشراق التقليدي، وجبهة الإسلام التقليدي»[2]، وعلى هاتين الجبهتين بالتحديد، يخوض العروي معركته الشرسة مع الإسلام التقليدي الذي يتخذه الغرب شاهداً على ماهية الشعوب العربية الإسلامية، وبالعكس، متسائلاً، عمّا إذا كانت أولوية النقد تستوجب نقد إسلام المستشرقين الذين يعززون، عن دراية وعن غير دراية، إسلام المسلمين التقليديين الذي يستمد من الاستشراق التقليدي دفعاً قوياً، فالعلاقة بين الطرفين لا تضاد فيها كما تبدو تمظهراتها المعلنة للوهلة الأولى، بل هي تضمر اتفاقاً تواطؤياً لجهة تقاطعها في إظهار صورة الإسلام صامتاً جامداً، أو جوهراً بذاته، كما لو أنه من خارج التاريخ، فالعلاقة بين الاثنين موثّقة بروابط الفهم

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 123.

(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص89.

الاختزالي للإسلام، كدين منزّه عن أسبابه الدنيوية، وكأنّ الإسلام متجوهر بالطقوس الإيمانية ذاتها في سلوك المسلمين التقليديين، بوصفهم صورة متطابقة مع الإسلام، أو لكونهم من تجليات الانعكاس الميكانيكي لماهيته الموحّدة في فضاء ربّاني، لا الإسلام التاريخي المتعدد بتعدد مستويات فهمه، ولا المتنوع بتنوع طوائفه ومذاهبه.

فالاستشراق الفيلولوجي كان قد اعتمد في شروحاته وتحليلاته على الإيمان بذاته عند المسلمين، من دون أن يُكلِّف نفسه عناء الغوص في تعقيدات التمرحل التاريخي لصيرورة الإسلام، وكما يقول أركون: «فهم لا ينخرطون انخراطاً إبستمولوجياً كاملاً في مجال دراستهم معتبرين أنّ ذلك من شأن المسلمين أنفسهم. . . ، فالمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية تكتفي بنقل عقائد المسلمين كما هي»[1]. وتعرضها بوصفها ثابتة لا تتغير منذ البداية الأولى للدعوة الإسلامية، مع أنّ في الإسلام شواهد دامغة على صراع من شأنه أن يؤكد الطبيعة التاريخية لنشأته وتشكله من تجاذبات المناحي السياسية الاقتصادية والاجتماعية على امتداد مراحل، وعبر محطات، غدا فيها إسلام اليوم مختلفاً تمام الاختلاف عن إسلام البارحة، إسلام الأمويين عن إسلام العباسيين. . . الخ.

ومن الواضح أنّ إسلام المستشرقين التقليديين قد غازل إسلام المؤمنين التقليديين، لسبب سياسي وجيه، ألا وهو ترسيخ صورة الإسلام بما يتفق واحتياجات الغرب لبقاء المسلمين هكذا خارج منطق التاريخ، فتأثير هكذا استشراق على العرب المسلمين، يدعونا إلى الحدّ منه، عبر مجابهته من خلال إظهار تاريخية الإسلام التي من شأنها أن تردّ هي بنفسها على مزاعم وادعاءات «فون غرونباوم» الذي قلّص الإسلام إلى مجرد صورة عما يتبعه المسلمون التقليديون، من هنا، أخذ العروي على عاتقه مهمة الردّ على هذا المستشرق عبر الدعوة إلى إعادة الأمور الإسلامية إلى نصابها التاريخي، لكي يستدرك المسلمون ما فاتهم من تطور على المستويات كافة.

موقف العروي من استشراق غرونباوم: نقد؟ أم نقض؟

إنّ استجابة المسلمين العرب لدعوة العروي تشترط، قبل كل شيء، التخلي عن عبادة الماضي كأقنوم للحاضر، ومن ثم عليهم الدخول في ورشة نقاش نقدية، لا لتنقية الحاضر من الماضي، بل للتجسير بينهما، بردم الهوة بين متوجبات حاضر التطور، ومستلزمات ماضي التراث، لكنْ وبحسب إدوارد سعيد «لا يذكر [العروي] أنّ فكرة حاجة

---

(1) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر نفسه، ص 98.

الإسلام إلى استخدام وسائل غربية لتحسين نفسه قد أصبحت، ربما بسبب من تأثير فون غرونباوم الواسع، بدهية تقريباً في دراسات الشرق الأوسط»[1].

وهنا لا بدّ من الوقوف على ما تقصّده سعيد من هذا القول الذي تضمن اتهاماً مبطناً لدعوة العروي إلى تغيير واقعنا، انطلاقاً من المنهجية التاريخانية لماركسيي الغرب، ولعلّ في هذا، مأخذاً على منهجية العروي الداعية إلى مجابهة الاستشراق التقليدي من ناحية، والى الاعتماد على ما توفره المناهج الغربية من إمكانات معرفية من ناحية ثانية. فالفرق أو الخلاف بين العروي وسعيد يكمن هنا، فبينما يفصل الأول بين إيجابيات المناهج الغربية، وسلبيات الأحكام الاستشراقية، يعتبر الثاني أنّ الاستشراق تجلٍّ أو صورة عمّا يوحّد الغرب، بحيث لا يمكن الفصل بين قيمة مناهجه، وما يستنتجه ويطلقه من أحكام بحق الشعوب الضعيفة من خلال المناهج نفسها، لكننا ومع هذا، نعتقد أنّ العروي يعي العلاقة أو الصلة بين تحليلات المناهج والمؤدى الاستشراقي، لكنه يدرك أيضاً، أنّ التأثر بالاستشراق يتركّز في مَنْ لم يميّز بين مناهج علومهم ومعارفهم من جهة، وإطلاقات أحكامهم الاستشراقية من جهة ثانية، باعتبارها تنتمي إلى الكل الغربي، تماماً مثلما لم يميّز المستشرقون التقليديون بين إسلام المؤمنين التقليديين، وإسلام المؤمنين بتاريخيته كواقعة وحدث مفصلي في حياة الشعوب المشرقية.

من هنا، كان العروي حريصاً على أن يفصل الوجه الإيجابي عن الوجه السلبي في المكتوب الغربي الواحد، ليقرأ ماركس التاريخاني كما لم يقرأه سعيد الذي قاس الماركسية بالجملة على ما أطلقه هذا الأخير من مواقف بحق الهند، إذ «يرى العروي بحق أنّ التاريخ من حيث هو ترتيب معقد متشابك من الأحداث، و< اللحظات > الزمانية والدلالات لا يمكن أن يُقلّص إلى العقائدية»[2]. كما فعل فون غرونباوم أثناء محاولته تقليص الإسلام إلى مجرد صورة حتى تتلاءم مع رغبته لأن تتموضع في إطار لا يتسع إلّا لنطاق منظوره الضيّق.

وهنا، بدت مفارقة لا يمكن إهمالها أبداً، عندما فاضل غرونباوم بين مناهج الغرب المتقدمة، ومعتقدات العرب المتخلفة، من دون أن يستعمل ما يدعيه من تميز في المناهج الغربية، أو من دون أن يستعين بالحس النقدي لتلك المناهج، في سياق كشفه عن أسباب تخلف معتقدات الغير، بل إنه وضع «الآخر» إزاء «أناه» المتقدمة، ليستنتج من

---

(1) سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 297.

(2) سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 297.

ذلك، ما ذهبت إليه أحكامه الاستشراقية بحق الإسلام والمسلمين. وفي هذا السياق، اعتبر العروي «أنّ مفهوم الغرب، وهو ركن الزاوية في عملية التقريب والإدراك، غير واضح في أعمال فون غرونباوم، وربما تأتي الصعوبة في تحديده كتراث بالنسبة لفون غرونباوم من أنه يعتبره ما زال قائماً متجدداً فلا يكون مثل الثقافات الأخرى وحدة مقفلة»[1].

فبهذا المعنى، لا يحتاج الغرب إلى عناء التدقيق في ثقافته، فهو واضح ببداهة انفتاحه وتجدده أمام انغلاق وتجمّد ثقافة الغير، وبكل بساطة، يتعيَّن الغرب عند فون غرونباوم كمقياس حضاري لما هو عليه حال الإسلام الراهن، ليصل إلى ما انتهت إليه خلاصة الاستشراق التقليدي، من أنّ الغرب ذو ثقافة متحركة، بينما لا حراك في ثقافة المسلمين منذ أن وجدوا، على الرغم من الشواهد التاريخية الساطعة بدلالاتها على صراعات فكرية، وتجاذبات اجتماعية لا يمكن نكرانها، وان لم يجد فيها غرونباوم مؤشراً على صيرورة تاريخ الإسلام، عندما اختزل أحداثه بصورة ملفّقة جمّدت تاريخ «الآخر»، لكي يتسوغ الاختلاف مع التاريخ الحضاري «لأناه».

إنّ الهمّ المسيطر على أعمال فون غرونباوم، لا يمكن اختصاره، مثلما اختزل هو التراث الإسلامي، مع أنّه يردّد كلما دعت، أو لم تدعُ الحاجة، أنّ الإسلام غير قادر على تحديث نفسه ما لم يندرج كحدث تاريخي، لا كحقيقة مطلقة، كما سبق وفعل الغرب بمسيحيته التي لم تعد لها الوظيفة ذاتها بعد أن اقتحمت المعرفة العلمية ذاك الحيّز الذي كان يحتله الدين المسيحي، على هذا، تغدو كل محاولة تحديث للإسلام، منطلقاً للتغريب وتماهياً مع الأفاعيل الثورية لحداثة الغرب، حتى «إنّ مسلمي اليوم لا يبدعون شيئاً حتى عندما يرفضون الغرب. . .، فيرى أنّ الثورة على الأوضاع الثقافية القائمة (أي على السيطرة الغربية) غير خلّاقة، كما أنّ الاقتباس الأعمى ضياع لا يقبله المسلمون»[2].

صحيح أنّ رفض العرب للغرب تمثل برفضهم الهيمنة على مقدراتهم السياسية والفكرية الحاصلة بنتيجة العلاقة غير المتكافئة بين المُسيطِر والمسَيطَر عليه، لكنّ ما هو أصحّ، أنّ إدراك الغرب المسبق لما سينجم عن تدخلاته في الشؤون الداخلية لبلدان العالم العربي من ممانعة قد يطيح بما يجب أن يتلقح به الآخر الضعيف، ليخرج من حالة ضعفه وتخلفه، فالاقتباس من الغرب، يشترط على المُقتَبِس أن يفهم المفارقة الحاصلة بين قوله المعرفي وفعله السياسي، فبمحصلة المشهد العام للغرب، نجد أنّه يرفع شعارات تقدمية لتغطية سياسات رجعية تجاه عالم الأطراف، ليجعل من مواقفه تجاهنا،

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 126.
(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 131.

مبرراً لرفضه بالجملة، أو للإطاحة حتى بمنجزاته المعرفية التي قد تساعدنا على الارتقاء إلى مستوى التعامل النقدي مع الأنا ومع الآخر.

فالمفارقة بين مزاعم الغرب الفكرية من جهة، وأدائه السياسي من جهة ثانية، خلقت التباساً منهجياً عند معظم البحاثة والمفكرين العرب المسلمين، وهذا ما دفع بعضهم إلى الاعتقاد بأن سلبيات مواقفهم «منا» «نحن»، متأتية دوماً من مناهجهم البراقة بالشكل والخبيثة من حيث المضمون، وفي هذا الصدد، إنّ من أدرك هذه المفارقة إدراكاً تاماً هو العروي، عندما ميّز مفاعيل السياسة الغربية عن مفاعيل مناهجه الإبستمولوجية، فاستدعى تقدمية هذه المناهج، لمواجهة تلك السياسات، ليتجزأ الغرب عنده في منحيين، ضارّ هنا، ونافع هناك؛ ومع ذلك، أقرّ بأسبقيته وتقدميته الراهنة التي يجب الاقتداء بها، والاقتباس منها ما يساعدنا على احتواء هجومه السياسي، تمثلاً بالوجه الماركسي الناقد لما قد تؤول إليه إمبريالية الهيمنة على مقدرات الشعوب المتأخرة.

فالعروي استعان بماركسية مُقصاة من الغرب، كي يستعملها العرب للارتقاء إلى ما بعد شوائب الوجه الاستشراقي في ليبراليته المتحققة، مع إدراكه التام لما قد يعتري هذه المهمة من صعوبات عند التنفيذ، بعدما تدنّست الاستمارة الماركسية بالتجربة السوفياتية التي كان إخفاقها بمثابة تحذير ممّا يمكن أن ينجم عن الاسقاطات الأيديولوجية من الفكر على الواقع، أو من واقع على واقع آخر، أو على ما قد يتأتّى من التحزب الأيديولوجي من تسلط استبدادي، سينتهي إلى ما انتهت إليه التجربة السوفياتية، والمشكلة تكمن في أنّ فشل تجربة الاشتراكية تلك، تلازمت أو تساوقت في ذهن الكثيرين مع فشل النظرية الماركسية. من هنا، كان العروي متنبهاً في دعوته إلى تبني ماركسية جديدة مؤولة بالوجه الذي يتلاءم مع احتياجات تحوُّلنا وتغيرنا الراهن.

وبالعودة إلى نقد العروي للمستشرق فون غرونباوم، نجد هذا الأخير «يعترف مراراً أنّ الهدف من تحليل ثقافات الغير هو الوصول إلى فهم الذات، بالنسبة للغرب على الأقل»[1]، في حين أنّ الغرب متعيّن عنده بشكل واضح لا لبس فيه، وهذا ما بدا في مقايسته بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وأكثر من ذلك، فالذات مفهومة عنده إلى حدّ أضحت معياراً لقيمة معارف الآخر (الإسلامي)، تلك المعارف التي اختارها منقّحةً من كل ما يعاكس تصوره المسبق عن الإسلام والمسلمين، مع أنّ فهم الذات، كان يجب أن يفضي به إلى تفكيك أقوال زملائه المستشرقين المتنوعين ومواقفهم، وذلك للوقوف على أسباب هذا التفسير دون ذاك، كما كان عليه واجب الالتزام بالمنهج

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 131.

التاريخي لقراءة صيرورة الإسلام، نشأته ـ تمرحلاته، غير المتجوهرة كما اعتبر هو خلال مقارنته بين عالمه المفهوم بتجدده، والعالم الإسلامي المفهوم هو أيضاً «بتقليدويته» وتكراراته الدائمة، إلّا «أنّ عدم إظهار الدافع الكامن وراء الاختيار ينتهي إلى أنّ التحليل هو وسيلة للإدراك والتقريب فقط لا للتفسير والتعليل»[1].

فالانتقاء يبيّن مدى تجذّر أسبقيات المستشرقين العاملين في أكثر من مجال على ترسيخ تصوراتهم التي ما برحت جزءاً من التراث الغربي عن الإسلام، إذ قلّما يحيد مستشرق عن الخطوط العامة لوجهة الاستشراق التقليدي، ليمسي دحض حجة واحدهم صالحاً لأن يُعتمد رداً على الاستشراق التقليدي بأكمله. لهذا، يمكن اتخاذ نقد العروي لفون غرونباوم، نقداً للاستشراق التقليدي برمته، خصوصاً بعدما ساق ملاحظات منهجية على المغالطات التي أوصلت المكتوب الاستشراقي إلى تلك النتيجة الموحدة، ورغم وجود تباين بين مستشرق وآخر، إلّا أنّ هذا لم يغيِّرْ من الوجهة العامة المتبعة في الاستشراق التقليدي، في حين أنّ البحث في تفاصيل الإسلام وحيثياته من منظور تاريخاني، قد يؤدي، لا إلى نتيجة واحدة متجوهرة باطلاقات ثابتة، بل إلى نتائج مغايرة ومتنوعة لا سبيل إلى إذابتها، إلّا إذا كان الباحث يريد أن ينتقي فقط ما يؤكد حقائقه المسبقة ومعلوماته المعروفة سلفاً.

فالشواهد التاريخية عن الإسلام، تذهب بنا إلى محطات، كان الصراع فيها حامي الوطيس بين مدافع عن النقل ومدافع عن العقل، وكما كانت السلطة تنتقل مداورة بين هذا التيار الظلامي، وذاك التيار التنويري، ليغدو الإسلام معها متعدداً ومتنوعاً بتعدد محطاته ومراحله ـ مذاهبه وتياراته، اعتقد العروي أنه لا بدّ من أن «نحتاط بكل قوانا من أن نقحم تطور الأندلس في تطور جاوه، من أن ندمج حوادث القرن العشرين في حوادث القرن العاشر أو من أن نمزج عوامل الاقتصاد بمعالم الاعتقاد، خطتنا التمييز لا التعميم. نبدو كأننا نرفض وحدة الإسلام في حين لا نبحث إلّا في تاريخ وجماعات إسلامية حفاظاً على صفاء المنهج»[2]. هكذا إذاً، يجب التفتيش عن أسباب المغايرة وعن علّة التنوع من خلال البحث في العوامل المادية لتحول المجتمعات العربية الإسلامية من. . .، إلى. . .؛ لا أن نجعل من البحث، بحثاً عمّا يتطابق وأفكارنا المسبقة كما هو الحال عند المستشرقين التقليديين، خصوصاً وقد بدا واضحاً أنّ اختلاف إسلام القرن العشرين عن إسلام القرن العاشر، يعود إلى متغيرات واقع «معالم» الاعتقاد المرتبط عضوياً بعوامل الاقتصاد، من خلال جدل التأثر والتأثير، بما لا يمكن تبسيط هذه العملية

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 133.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 141.

في معادلة «علاقة ميكانيكية»، كما لا يمكن أن نعزوَ التحول فقط إلى متغيرات الزمان والمكان الظاهرين، لأنّ مفاعيل العوامل الخفية الكامنة في تمظهرات العلاقة المعقدة بين الفكر والواقع، بين الاعتقاد والاقتصاد، تفرض علينا التنقيب في ما يقبع خلف الظاهر، أو المتعين.

من هذه الزاوية، يقيِّم محمد أركون موقف فون غرونباوم من الإسلام الحديث بمرونته الأكاديمية المعهودة والمتفهمة لأسباب انحرافات (الأول) المنهجية، متسامحاً مع نتائج تحليلاته الغنية بوقائع وأحداث، وبمعطيات لم يستطع طرحها من موقع المحايد، بسبب بنية إدراكه المتكونة من وجهة نظر غربية، يبلغ تأثيرها عليه حدّاً يمنعه من أن يبقى مترفعاً عن منزلقات البحث الاستشراقي التقليدي في الإسلام، إذ لم يقدر غرونباوم على مناقشة الإسلام الحديث بالاستناد إلى ظروف واعتبارات وضعية المسلمين في التاريخ، فانطلقت مقارنته بين الغرب والإسلام على أساس أنّ الوضعية الراهنة لكليهما، متأتية من المكونات الطبيعية لبنيتهما التاريخية المغايرة، باختلاف روافد الفكر الغربي عن روافد الفكر الإسلامي، وبالتالي «فلا يمكن للمثقف المسلم ضمن هذه الشروط أيضاً، إلّا أن يستقبل بنوع من التشكك تلك المقولة التي يلح عليها فون غرونباوم والتي تنصُّ على انعدام الفضول العلمي لدى العرب بالشكل الذي يعادل الفضول الذي أبداه الغرب منذ عصر النهضة تجاه الحضارات الأجنبية»[1].

الإسلام التاريخي ينقض الاستشراق التقليدي

إنّ ردّ عدم الاهتمام العلمي عند المسلمين إلى طبيعة الإسلام يُظهِر إهمالاً لما كان في المنظومة الفكرية للإسلام من مفترقات أو محطات تاريخية كانت تشكل فيها الأنسية محور اهتمام الفلاسفة، وعلماء الكلام والمجتهدين، وكل من ساجل وناقش المسلكية الشرعية للمؤمنين وحقوقهم في الدنيا، في وقت كان فيه الغرب خاضعاً لهيمنة المعنى الديني الواحد الأحد، فقط لا غير. لذا، لا يمكن مجاراة ما وصل إليه غرونباوم بنتيجة تحليله لعلّة إخفاق الإسلام الحديث، ولفشله في الخروج من الأفق الضيق، بمواقفه التي نعزوها إلى عوامل نشأته الاجتماعية التي تجسدت في مواقفه، فأثرت فينا، إمّا رفضاً أو قبولاً، شئنا أم أبينا ذلك.

لقد اتخذ هذا المستشرق من راهنية الفكر الإسلامي مؤشراً على طبيعته التاريخية،

---

(1) محمد أركون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، ص240.

أو على كينونته منذ أن وجد، خالصاً إلى أن عجز المثقفين الإسلاميين في الردّ على حجج الاستشراق، يعود إلى ثقافتهم الإسلامية الخاوية من القدرة على أن تصير مرتكزاً للبحث في ثقافة «الغير» (الغرب)، وفي ما يجب أن يكونه غدهم؛ وفي هذا، نجد اختزالاً تبسيطياً لا يقبله البحث التاريخي الذي لا يلزم أبداً هذه النتيجة بتلك الماهية، لأنّ بين الطرفين مساحة لمجريات التجاذب والصراع، الأخذ والردّ، ليتحدد بفهمها المنحى التاريخي لأيّ فكر كان.

فالبحث التاريخي يربط بين الأسباب والمسببات بطريقة تُظهر علّة التحول بين ما كنّاه البارحة، وما صرناه اليوم، على امتداد خط زمني يستدعي نبشه جهداً ما زال مؤجلاً، أقله عند المثقفين العرب المسلمين، لا لأنّه يصطدم بالمكونات الجوهرية في الثقافة الإسلامية، بل لعوامل تاريخية لا تقتصر على سبب بعينه، وفي هذا السياق، يعتبر أركون أنْ «لا ريب في أنّنا لا نزال نجد في الحياة الثقافية للمسلمين اليوم نفس هذه الاتجاهات الذاتية والرومانطقية والتبجيلية والجدلية واللاعلمية في نهاية المطاف، هذه الاتجاهات التي كان قد تحدث عنها السيد فون غرونباوم...، ولكنْ لا ينبغي أن نرى في هذا الموقف إلّا تعبيراً عن الإحباط الثقافي الذي عانى منه المسلمون حتى أمد قريب»[1].

فالإحباط الثقافي يعود برأي أركون إلى علائق ملحقة أو دخيلة، إنما ليست غريبة على أي فكر، أكان غربياً أم إسلامياً، فعوضاً عن أن تُفَسَّر هذه العلائق، انطلاقاً من مجريات حدوثها في سياق تاريخي، تجمدت في الفكر الإسلامي المُحبَط، ليتخذ الفكر الاستشراقي من أحوال المسلمين المحبطة، شهادة على تجوهر الإحباط في الإسلام، ولربما كان العروي يدرك تماماً منزلة هذا الإحباط عند المثقفين المسلمين، حين اقترح الخروج من هذه الحالة بإعادة الإسلام إلى سياقه التاريخي، وذلك لكي يلتئم مع مقتضيات الحداثة والتحديث المتمثلين عنده، على التوّ، بالماركسية الموضوعية.

ولئلا يبقى التعارض قائماً بين الإسلام والماركسية، جعل العروي من الإسلام مفصلاً تاريخياً في التراث الإنساني المتمظهر الآن بتقدمية الفكر الماركسي الآيل إلى استدراك تأخرنا من دون أن يصطدم بفكرنا الإسلامي المتأخر، فالثقافة الإسلامية تشكلت عبر تراكمات التجارب التاريخية للمسلمين، وهي تكونت من أسباب يمكن فهمها، إذا ما نُبشت من ركام الماضي، وعلى الرغم من تقييدات النصّ الديني، إلّا أنّه تحوّر وتأول أكثر من مرّة، بحيث لا يجوز القول إنّ الثقافة الإسلامية في التاريخ مشدودة إلى قدسية

---

(1) أركون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، المصدر نفسه، ص243.

كوابح النصّ الديني بالمطلق، إذ إنّ هيمنة النصّ الديني هي من حاصل رهانات المعنى للسلطات الدنيوية المتعاقبة، بما لا يمكّننا من مفاضلة الاختلاف بالمطلق، بين شريعة الحكم الأموي وشريعة الحكم العباسي، بين شرعية المذهب السني وشرعية المذهب الشيعي، بين الحنفية والشافعية، الجعفرية والإسماعيلية الخ. . . ، «وهكذا برفض إغماس وقائع التاريخ في نظرية مجردة، نحرّر ذهن الباحث، ونهيئه للإبداع والاكتشاف اللامتناهي»[1].

ففي معرض إشارة العروي إلى تأثير الإسلام كسلوك وكنفسانية جماعية، يعتبر أنّ التربية أو التنشئة المجتمعية لها تأثير كبير على البنية الثقافية عند المسلمين، وعلى شخصية كل فرد انضوى في المناخ العام للشخصية الجماعية، وإن تفاوتت النسب بين فرد وآخر، يبقى الإطار العام، يشكل نسقاً يتمُّ من خلاله التعرف على أوجه القصور الناجمة عن بعض الاقصاءات المنفعلة بإيحاءات الوجهة السائدة؛ وبكلام آخر، إنّ كل جديد يزعزع الاعتقاد المترسخ عند الجماعة، يُحارَب ويُقصَى، ليصبح الإقصاء بذاته جزءاً من مكونات الاعتقاد بحقيقة مؤدلجة، برفض هذا، وقبول ذاك، لهذا، يعتبر العروي «أنّ الإسلام كاعتقاد (إيمان). هذا هو أصعب المستويات للتمثل والتحديد. . . [فالمستشرق وصاحب التقليد يلتقيان[2] في أكثر من نقطة]، يقول الأول إنّ الإسلام هو فكرة تتجلى في سلوك وتتجسد في نظام، ويقول الثاني: وما بقي فهو من أسرار الكون»[3].

فالتمييز بين المجالين: الإسلام كنظام دنيوي، والإسلام كنظام من الحقائق الدينية للردّ على الأسرار الكونية، هو من أدق المسائل وأكثرها حساسية، نظراً للعلاقة الوثيقة التي يرتبط فيها الإيمان الديني بالقضايا الدنيوية في إطار متوحد في التسمية، ومتكاثر ومتنوع في التوصيف والتحليل، خصوصاً بعدما قطع المسلمون القدماء شوطاً لا بأس به في التمييز بين مجال الإيمان بالأمور الميتافيزيقية، ومجال الاعتقاد بالأمور الدنيوية، فالخلط بين المجالين هو من سمات الاعتقاد التقليدي عند المسلمين، فاعتمد عليه استشراق فون غرونباوم كمعطى بديهي ليظهر وحدة المجالين في الإسلام، بصورة نمطية واضحة في سياق ردّه على محمد أركون «أشعر بأني على صواب إذ أقول بأنك قلّلت إلى حدّ ما من أهمية الوحدة الداخلية لكتابي، وهذه الوحدة تبدو (لي على الأقل) شيئاً

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 141.
(2) يلاحظ فون غرونباوم أهمية عبادات الجوارح في الإسلام، 4 أركان من 5، ويلتقي هنا مع الفقيه السنّي، نقلاً عن كتاب: العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 142.
(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 142.

مؤكداً على الرغم من اللاتجانس الظاهري لمكوناته»[1]، فتبيّن من هذا، أنّ فون غرونباوم محموم في التقاط ما يؤكد وحدة موضوعه ليس إلّا، مع أنّ اللاتجانس والالتباس، يجب أن يدفعاه إلى تظهير المفارقات أو بالأحرى الفروقات الدلالية في الفكر الواحد، بما يجعل منه فكراً تاريخياً بامتياز، لأن التاريخ مليء بالأحداث والوقائع التي تؤرجح سياقه العام على أكثر من وجهة، بين مقلّد ومبدع، بين النقل والعقل.

لذا، فالوقوف على مدلولات الأحداث التاريخية قد يطيح بالصور النمطية، وبالتوحدات في كل المنظومات الفكرية الكبرى، وبالأخص الأديان، فالاعتراف بالمدلول السيميائي للإسلام لن يقلل من أهمية ملاحظته، «إنّ المثقفين المسلمين العاملين في المناخ الإسلامي لم يهتموا أبداً وبشكل خلّاق بثقافة أخرى غير ثقافتهم. بل حتى عندما يهتمون بثقافتهم فإنهم لم يقدموا حتى الآن أي دراسة تحليلية ذات معنى أو أية رؤيا ذات معنى في عالمهم»[2].

فمن الخطأ الاعتقاد بأن المثقفين المسلمين قد أولَوْا أهمية تذكر لدراسة فكرهم بطريقة منهجية، لذا، تهجّنت كتاباتهم وتلونت مواقفهم بطريقة مشوهة، أو ممسوخة، بعدما أرجأوا مناقشة التراث الإسلامي، من دون أن يحصّلوا من ثقافة الغير إلّا بعض الردود الانفعالية، وخير دليل على ذلك، شهادة العروي الذي اعتبر أنّ تاريخنا ما زال ينتظر قراءة هادئة ومتمعنة، تأجلت، فتأجل معها نقد التراث، اللهمَّ إلّا بعضاً ممَّن كتب نقداً بلغة نخبوية لم تفهمها العامة، فبقي النقد عرضياً مهمشاً، لأنه لم يرتقِ بالأحاديث الجانبية للمثقفين إلى مستوى المجاهرة الجريئة بما يجب الاعتراف به من مغالط آن الأوان للإقرار بها بصوت عال، ليسمعها التقليديون أولاً، رغم ما قد تثيره من عصبية، كانت قد اتهمت في السابق وستتهم اليوم وغداً، كل فكر جديد، إما بالارتداد والكفر، وإما بعمالته كوكيل حضاري «للغير» (الغرب).

ومثلما تماهى الإسلام مع معتقدات المسلمين في استشراق فون غرونباوم، جرى أيضاً تذويب مواقف المثقفين المسلمين عنده في صورة تطابقت مع نمطية التوحّد الإسلامي العام، من دون أن يلحظ المشاكسة المهمة لأمثال العروي وأركون وغيرهما ممّن لم تُسمَع أصواتهم بعد إلّا في أطر ضيقة، فلم تَطُلْ مجمل شرائح المجتمع الإسلامي المستلب بوعظ الخطابات الدينية الحاكمة والمتحكمة بالوعي العمومي.

بهذا المعنى، لعلّ تسليط الضوء على هذه الأقلام النيّرة، والأصوات المهمشة، من

---

(1) رد غوستاف فون غرونباوم على نقد أركون، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 245.

(2) رد غوستاف فون غرونباوم على نقد أركون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، المصدر نفسه، ص 245.

شأنه تغيير نظرة المسلمين لإسلامهم، والمستشرقين لإسلامنا، فبدلاً من قراءة الإسلام من خلال مسلكية إيمان المسلمين، كان الأجدر بنا ـ بهم فهْم الأسباب الواقعية الدنيوية لتمسك المؤمنين بتلك الأقاويل المبثوثة في خطابات المآذن، وترجيحها على المنطق العقلاني لمثقفين ما زالت حجتهم مهزومة أمام تأسطر الوعي العمومي.

مفاعيل اليوتوبيا واحدة في الإسلام وفي الماركسية!

درجت العادة في الأوساط العربية على طرح الماركسية والإسلام كنظامين فلسفيين متعارضين على الصعد كافة، فبغض النظر عمّا إذا كان التناقض أو التعارض المزعوم بينهما، صحيحاً أو غير صحيح، ثمة في الفكرين أوجه اتفاق، وأوجه اختلاف تعود إلى أنّ الجذور الإبستمولوجية ـ البنيوية لنشأة كل منهما مختلفة، فبقدر ما تتقاطع يوتوبيا الخلاص بالوعد الاشتراكي للماركسية، مع يوتوبيا الوعود الإصلاحية أو الحلول الإصحاحية في الإسلام، إلَّا أنهما يفترقان في وجهة عملهما، أو في المنطلقات لإحقاق اشتراكية الإنسان على الأرض في الماركسية، بينما لا عدل ولا إنصاف نهائي، إلَّا في فضاء الوعد الأخروي للإسلام، وإذا ما أردنا المقارنة الدقيقة بينهما، فسنغرق في تفاصيل من شأنها أن توضح المعاني المضمرة في الدلائل السيميائية للفكر الماركسي المفتوح على احتمالات التفسير المتنوع والمتعدد، والفكر الإسلامي المنطوي على إمكانات تأويله أو تفسيره على أكثر من نحو.

أما العداء الأيديولوجي بين الماركسية والإسلام، فلا يعود إلى غربة الأول وأصالة الثاني، فحسب، بل إلى تنافس أصحابهما في السيطرة على الوعي الجماهيري في واقعنا العربي الذي ترجّح خصامه للماركسية، لكونها تنتمي إلى فضاء الغرب، بكل مساوئه المتمثلة بالهيمنة على مقدراتنا الاقتصادية ـ السياسية والثقافية.

لهذا، تنامت النزعة المعادية للماركسية، لكونها طرحت تغييراً جذرياً للإطاحة بما يعتبره العرب المسلمون مبرراً لتمايزهم وبقائهم الحضاري، المتمثلين بخصوصية عروبتهم وإسلامهم المهدَّد من قبل هذا الفكر الناهض بقوة أخافت حتى الغرب نفسه، أضف إلى ذلك أنّ الصراع الدائر بين الماركسية الكلاسيكية المتعيّنة في المنظومة الاشتراكية، والليبرالية التقليدية المتعيّنة في المنظومة الرأسمالية، كان قد أرخى بظلال ثقيلة على المسلمين المتأثرين أكثر بالدعاية الغربية التي نجحت إلى حدٍّ ما في إظهار شيوعية الماركسية وحشاً يهدد الحيّز الميتافيزيقي للدين برمّته، مع أنّ الماركسية لم تنقض من الدين سوى الوجه الذي يكرس عجزنا عن مواجهة ضعفنا الذاتي، كشرط لمجابهة الاستعمار الغربي، ومع هذا، لم يُستَجب لمواقفها في العالم العربي الإسلامي الخاضع

إلى هيمنة الإمبريالية الغربية، وتبعاً لذلك فـ «إنّ الدول العربية لم تعش التلازم المفروض نظرياً بين معاداة الاستعمار وتبني المثل الاشتراكية واستيعاب المنهجية الماركسية»[1].

ولأن عدم التلازم هذا، لم يكن صدفة، ولا عشوائياً، يجب علينا البحث عن علّة هذا الانفكاك، وعن أسبابه المتصلة حتماً بحيثيات العلاقة المتوترة بين المسلمين والماركسيين، وهنا نقول: إنّ مسؤولية عدم الوئام تقع أولاً على عاتق الماركسيين، لافتراضنا أو افتراضهم بأنهم الطليعة الأوعى في قراءة خلفيات الإيمان الديني، فالماركسيون العرب لم يبتدعوا من فلسفتهم حلّة ملائمة لتبدو كما لو أنها من منبت عربي لا غربي، فأسقطوا مقولاتهم من دون تشذيب أو تهذيب على واقع مشبع بإسلاميات متجذرة منذ أمد بعيد بالسلوك اليومي في حياة المسلمين.

إنّ ممانعة قبول الماركسية في العالم الإسلامي، لم تقتصر على سبب واحد، وإن كانت ترتكن إلى سبب رئيس، يتمثل بعدم إلمام الماركسيين أنفسهم بقوة الأيديولوجية الإسلامية، من جهة، وبمدى قدرتها على الانغلاق البنيوي أمام كل طرح غريب أو دخيل، من جهة ثانية، فكيف إذا كان الكلام على الماركسية التي يعترض انتشارها معوقات كثيرة، سبق وأن ذكرنا بعضاً منها، من غير أن ننفي إمكانية ملاءمتها أو مواءمتها إذا ما قُرِئَت بعين ذرائعية، تأخذ بعين الاعتبار الفوارق البنيوية بينها وبين الإسلام.

من هذا المنطلق، اعتبر العروي أنّ التنقيب عن سبب إقصاء الماركسية يجب أن يُبحث في ضوء الفرضية التالية: «كل أيديولوجيا مسيطرة على مجتمع ما، كان من المفروض أن يتخطاها ذلك المجتمع منذ عقود ثم احتفظت رغم كل شيء بفعاليتها، لا بدّ أنها تعبّر، بكيفية أو بأخرى، بمجرد استمرارها، عن واقع حياتي ومتطلبات ما تزال ملحة، في حين أنّ أية أيديولوجيا معاكسة لها...، لا بدّ أنها تحتوي على قسط وافر من التحويرات الأيديولوجية التي تجعلها ترى علماً وانعكاساً مطابقاً للواقع»[2].

وهذا يعني، أنّ الأيديولوجيا الإسلامية المتحكمة بتلابيب العقول، وبآليات عمل المجتمع الإسلامي، لا يمكن دحضها بمجرد أن نطرح أيديولوجيا بديلة، حتى ولو كانت هذه الأخيرة أكثر ملاءمة لاحتياجات العصرنة والتحديث، فالقضية رهن مقدرة البدائل على الاتّساق مع المجتمع العربي الإسلامي، كما لو أنها منه أتت، وإليه تعود، وهذا ما يستدعي تحويراً أو تأويلاً أيديولوجياً لكي تتفق حلّة الأيديولوجيا الجديدة مع العناصر الحيّة في أيديولوجيتنا القديمة، لكن ما لم يدركه العروي بفرضيته هذه، هو أنّ الأيديولوجيا الإسلامية لم تعبّر عن احتياجات الواقع الحياتي، بالمعنى الأنتروبولوجي،

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 148.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 148.

فحسب، بل إنّ بقاءها يحاكي الانتماء إلى ما يبرر وجود هوية، أو شخصية مستقلة عن الآخر، لذا، لن يُرحَّب بالماركسية ما لم تشكل بوجودها رافعة لتكريس خصوصية الأمة الإسلامية، بالانسجام مع ما تستدعيه الحداثة من تحولات بنيوية في المجتمع الإسلامي، وكما يبدو، فإنّ هذه العملية معقدة، وتحتاج إلى أكثر من دعوة، تحتاج إلى ابتكار نظري لا يقدر عليه إلَّا المثقفون المسؤولون عن إقناع الآخرين بأهمية الماركسية التاريخانية، سبيلاً لتصويب اعوجاجاتنا البنيوية.

ولربما هذا ما قصده العروي، عندما أولى الثقافة أهمية قصوى في تغيير يجب على النخبة إطلاقه من خلال إبداع نظري قد يمهد الطريق أمام عملية التحديث المبتغاة، السؤال هو: هل من تقارب بين الماركسية والإسلام، نجيب مباشرة بـ «نعم» و«لا». نعم لأنّ تقاربهما المتموضع في يوتوبيا واحدة، لا يوحد مسعى الماركسيين إلى تحقيق اشتراكية مغايرة تماماً لما يسعى إلى تحقيقه المسلمون. ولا، بالنظر إلى «أنّ الماركسية والإسلام أيديولوجيتان تحملهما وتروجهما وتستخدمهما قوى اجتماعية معيَّنة في زمن معيَّن»[1]. فعلى النخبة إذاً، أن تُنقِّب عن القاسم المشترك، بحثاً في الأصول الطبقية، بحثاً عن علة استقطاب الأيديولوجيتين القوى الاجتماعية نفسها، كي تولف نظرية تجمع ما بين المشترك، إذا ما توفر، وتُقصي علّة التباعد المروّج له كبداهة حتمية بينهما.

وبكلام آخر، إنّ ما يقرّب الماركسية من الإسلام هو تقاسمهما للفئات المسحوقة نفسها، كلٌّ من زاويته، وبما أنّ تلك الفئات مأخوذة برغبة واحدة في الخلاص من تبعات الاضطهاد الطبقي، نستطيع القول بأنّ الأصول البنيوية ليوتوبيا الماركسية متحدرة من التراث الإبراهيمي للأديان، وبما أنّ الإسلام من أركانها، يدعو هو إلى الانتظار الدنيوي للخلاص في سماء الآخرة، لا في واقع اشتراكية ماركس التي تتشابه بمفاعيل وعدها مع مفاعيل وعد الإسلام بجنة مستحيلة على الأرض، مثلما يستحيل تطبيق الشيوعية بالمطلق في الواقع، إلَّا أنّ المرتجى من يوتوبيا الماركسية هو تلك المفاعيل بالذات، لكونها تحث أصحابها على الاستنفار لتحقيق شيء من سمو الفكرة المتعالية بتصورات ذهانية، تطبيقاً اجتماعياً على أرض الواقع، مثلما قد يؤمل من جنة الإسلام، أن تكون مصدراً للترغيب لاقتباس الآليات الممكنة لتحقيق شيء من العدل والإنصاف في الحياة الدنيا، فالتشابه بين مفاعيل الأيديولوجيتين، بين إيمان المسلمين وحزبية الماركسيين، لجهة جمهرتهما للفئات الطبقية نفسها، لا يمنع من أن يتمَّ تبني وعد الاثنين، تبعاً لاحتياجات تلك الفئات المتعطشة إلى ما يخفف عنها عذاباتها اليومية،

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 149.

بانتظار خلاص آخروي في الإسلام ومطلق في الشيوعية، فكان لمفاعيل الأيديولوجيتين أن تعالى الإسلام إلى ما بعد الواقع، وتسامت الشيوعية إلى ما فوق التاريخ، أي إلى ما بعد اللحظة الراهنة في أذهان المتشوقين للانتماء إلى نزاهة الفكرة المكتملة، ابتعاداً عن تناقضات الواقع غير المكتمل أبداً.

علماً أنّ الماركسية كانت قد أرفقت وعدها اليوتوبي بمنهج جدلي يدفع بالماركسيين عنوة إلى الانغماس في وحل تناقضات الواقع، كي لا يُستلبوا إلى انشدادات حتمية في انتظار نزاهة الخلاص؛ ومع ذلك، تبنّى محازبو العالم الثالث الماركسية، طبقاً لاحتياجات تساميهم الديني، فأرجأوا نقد ما يجب نقده، واتخذوا من الماركسية ديناً بديلاً عن الإسلام، بخلاف ماركسية الغرب التي تعينت هي أيضاً عندهم بحسب احتياجاتهم منها، وتبعاً لمستوى نضجهم الفكري الآيل إلى أن تغدو ماركسية سارتر الوجودية مختلفة تماماً عن ماركسية العروي البيداغوجية.

من هنا، يتبين لنا أنّ الأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة لن تقدر على التغيير، فبقدر ما كانت تثوِّر الناس على الأنظمة الحاكمة، كان لمفاعيل تثويرها الماضوي أن أمدت تلك الأنظمة بجرعات للبقاء حية، عند المفاضلة، بين عقم الساعي إلى جديد (التيارات القومية)، وحيوية الداعي للعودة إلى الماضي (الحركات الإسلامية)؛ وأيضا الماركسية لم ولن تستطيع بهكذا تمثل أو تبنٍّ ابتكار ما يزعزع الأنظمة الحاكمة، حينما تسقط ما هو في الخارج على ما لا استطاعة لهضمه في الداخل، أي حينما تدعو إلى اجتثاث القديم ببدائل منمطة لم تقنع أصحاب المصلحة الحقيقية في التغيير، وهذا يعني، أنّ العقم الأيديولوجي لا يعود إلى الماركسية بذاتها، ولا إلى الإسلام بذاته، فمثلما تأتت منهما مفاعيل تهدئة النفوس بانتظار من يحقق وعدهما الآخروي هنا. . .، والمطلق هناك. . .، قد يُستَوحى منهما أيضاً ما يحث على الجهاد أو النضال الفعلي لإنقاذ العالم العربي من كبوته الحضارية.

فأهمية كل أيديولوجيا تكمن في قدرتها على إلهام الآخرين ما يجدونه مناسباً لهم، أو ما يعتقدونه صالحاً للتمثل به، ففعل التأثر الأيديولوجي قضية إشكالية، ينبغي لفهمها مراعاة طرفي العلاقة غير الثابتة بين المؤثر والمتأثر، ومن هذا الباب «فالنظرة إلى مجتمعنا، قبل الفحص وقبل التحليل، تكون خاطئة منذ البداية، وبالتالي فإن كل برنامج وكل عمل بني على هذا الأساس الواهي يتأثر بالمجريات ولا يؤثر فيها بالقدر الذي نتخيله»[1]. فالعروي هنا، يولي أهمية قصوى للواقع المتعين بفئات اجتماعية، منها يجب

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 151.

أن ينطلق القارئ لقياس مدى انسجامها مع المقترحات البرنامجية من أي جهة أتت؛ وبالتالي، لا يمكن فَهْم العلاقة الملتبسة بين (ماركسية المسلمين وإسلام المسلمين) إلّا إذا انكشفت العلائق التاريخية المتأتية من تأثيرات الاستعمار العثماني والأوروبي على صيرورة الوعي الإسلامي المعاصر الذي أحجم عن قبول الماركسية لاعتبارات دينية، تكرست بدوغمائية السيطرة العثمانية، وهذا ما سهّل محاربتها تحت عنوان مناهضة الغرب الاستعماري، بالإضافة إلى أنّ التركيبة الطبقية للفئات الاجتماعية في العالم العربي، لم تكن واضحة المعالم بعدما تخفّى الإقطاع العائلي بتلابيب الخطاب الديني، وهذا ما أدام علاقة غير منتجة في الوقت الذي كان فيه الغرب يعيش تحولات جذرية على الصعد كافة.

إذ إنّ استكانة الشعوب العربية الإسلامية، كانت نتيجة لكوابح أيديولوجية طغت على المصلحة الطبقية، لتغيب في أيديولوجيا الإسلام السياسي (العثماني) التعيينات الطبقية الغارقة في بحر من الفتاوى الدينية، حتى أضحت المهمة الرئيسة للحداثويين، فصل الدين عن الدولة، ولأنّه ما من وسيلة لتحقيق هذه الغاية، إلّا بالتقويم الأيديولوجي، عوّل العروي كثيراً على النخبة المثقفة، لكي (نتعزّل) من تشوهاتنا البنيوية الموجودة في الأذهان بما يكفل تغييراً لا يعتمد على الدين، لأنّ زمن الاستثمار الديني انقضى أمام مستلزمات بناء الدولة القومية الحديثة، «من هنا نتوصل إلى نتيجة منهجية مهمّة وهي أنّ كل اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن، أو يجعله بين قوسين. . .، فهذا الاتجاه لا يمكن أن يساعد على تقويم الاعوجاج الأيديولوجي ثم الاجتماعي، بل من شأنه أن يزيد في الخلط الفكري أو التلفيق»[1]. فرهان العروي على عامل الوقت، يعود إلى أن كل نسق فكري، يجري في سياق تاريخي شديد الوضوح إلى حدّ أنه يُنسب دوماً إلى فعل إرادوي منه وبه تتقوم الاعوجاجات الأيديولوجية في وعي يتمرحل على سُلَّم تاريخاني، لتبنى على مستوياته مقترحات الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، من التخلف إلى التقدم، فالوعي التاريخي يتوالد من المقتضى الظرفي الذي يجب أن يتفق مع احتياجات سيرورة المجتمع وصيرورته الخارجة عن طوع الفعل الارادي، إلّا بنسب محددة، وبمجالات معيَّنة.

فالفعل الإرادي يجب أن يتماشى مع حال المجتمع لكي يتجانس معه، قبل أن يمده بدفعات التغيير الهادئة، وبفعل تكتيكي يخطو «خطوتين إلى الأمام وخطوة إلى الوراء»، فالعروي يحتكم في دعوته الأيديولوجية إلى هذا، إلّا أنّ المؤثر الرئيس في جدل العلاقة بين الفكر والواقع متعين عنده بالخلل الأيديولوجي في المجتمع العربي

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 153.

الإسلامي، ولأنه التقط اللحظة السالبة في هذه العلاقة المضطردة دوماً، وجد أنْ لا سبيل للتغيير المجتمعي ما لم تتصوب اعوجاجات الأيديولوجيا العَربية، خصوصاً وأنه يعتقد «أنّ الطبقة مفهوم اسمي لا ينطبق على واقع المجتمعات غير المصنعة. . .، لكنّ من يعيش في بلاد عرفت سيطرة أجنبية لمدة طويلة وما تزال ناقصة التصنيع، لا يسعه إنكار استقلال النخبة النسبي»[1]، فأطروحة العروي مبنية بمجملها على الإيمان بقدرة النخبة المثقفة على التغيير، لا سيما وإنّها بمنأى عن تعقيدات التداخل العشوائي والعفوي للوعي العمومي بين فئات المجتمع المحكومة وفئات المجتمع الحاكمة، ولأنّ صفاء ووضوح رؤية النخبة المثقفة متأتٌ من استقلالها النسبي وممانعتها التدجين بما يكفل لها الاضطلاع بدور بيداغوجي مميز لا تقدر عليه جموع العامة، يعتبر العروي أنّ مسؤوليتها جسيمة لجهة المباشرة في فبركة أيديولوجيا مناسبة ومستقاة من الفكر النظري والواقع العملي على حدٍّ سواء، وهذا ما يلقي على عاتقهم (المثقفين) عبئاً تحليلياً لتشريح فئات المجتمع المحكومة والحاكمة، قبل المباشرة في تقديم مقترحات لحلول عملانية، خصوصاً «وإنّ الفئات الحاكمة في الدول العربية لم تدرس بعد بكيفية منهجية مقنعة. لم تحدد من الوجهة الاجتماعية بتدقيق، وإنما أطلقت عليها جزافاً مفاهيم استنبطت من تجارب معدودة وجمدت ثم عممت بغير موجب»[2].

فالعبرة، إذاً، تتمثل بجدية التحقيقات العينية لفئات المجتمع، آرائها ـ أمزجتها ومواقفها المتشكلة من تراكمات أحداث ووقائع تاريخية ما زال فهمها حتى الآن ارتجالياً، فلم تحدد تأثيراتها ولا عللها، كما لم توثق بمنهجية قادرة على أن تلتقط تمفصلات المراحل التاريخية بين طور وآخر، لكن، وقبل الشروع في تتبع ما آلت إليه وجهة سير المقترحات الجديدة عند العروي، لا بدّ من التوقف عند رأيه بالإسلام الحالي، فوجده باختصار «1 ـ ينتهج القومية كمبدأ لأنه ينظر إلى الماضي القريب كانحطاط غير مبرّر. . .، 2 ـ يعادي النظام الرأسمالي، لا على أساس البحث الواقعي ومنطقه الضمني، بل لأنه آية العالم الغربي الظاهرة. . .، 3 ـ يدعو إلى مساواة غير متأصلة في التركيب الاجتماعي. . .؛ 4 ـ يتميز بصيغة طوباوية ضمنية»[3] فكل بحث خارج نطاق هذه التحديدات، يُعتبر انجراراً وراء تعيينات ارتجالية، كما يعتبر تسطيحاً لتعقيدات المتخفي خلف القواعد الفقهية التي شكلت غطاءً شرعياً لأن تتمظهر

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 154.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 155.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 157.

أنتروبولوجيا الإسلام، كما لو أنها فقط إيمانٌ مطلقٌ بالشعائر والطقوس الدينية، في حين يحاكي الإسلام بمنظومته الفلسفية عمق المشاعر الدفينة، والاحتياجات الباطنية لجمهور المؤمنين باليوتوبيا في السماء والتكافل والمساواة على الأرض.

إنّ ما تبدو عليه تلك الشعائر التي تتخذ من نفسها عنواناً مُمَتْنَناً لمفاعيل الإيمان بقضايا حياتية مهمشة، يخفي العلاقة العضوية الموثقة بين القواعد الفقهية وملامح الإسلام الديني، وكما ذكر العروي، إنها علاقة تضمينية لا تنفصل فيها فتاوى الفقيه عن الاعتبارات الدنيوية للمقصد الديني، وإذا ما أردنا قراءة الإسلام بشمولية علمية وبكل وجوهه المعلنة والمتخفية ـ المُمَتْنَنة والمُهَمّشَة، من الخطأ أن لا نتعمق بتحليل القواعد الفقهية، وذلك كي لا نحرِّف مقاصده بتفسيرات خاطئة، كما فعل الاستشراق التقليدي، علينا إبراز العلاقة الجدلية بين تفقّه النص الديني، وتفقه الواقع المعيشي، واتحادهما لاشعورياً في إيمان الملتزمين بتشريعات العلماء بقدر ما تخاطب هذه التشريعات اشتياقاتهم الميتافيزيقية الموثّقة بروابط الاستقامة الاجتماعية على أرض الواقع، فللجانبين أهمية لا يمكن إغفالها في الإسلام.

أضف إلى ذلك أنّ ما أقحمته الاختلاقات المنقولة إلينا من جيل إلى جيل بمشافهة التواتر الكلامي، شيءٌ يستحق الدراسة، نظراً لمقتضيات الزيادة والنقصان في حبك الروايات الشعبية عن رواد الإسلام السياسي؛ حتى إنّنا نستطيع القول بأنّ الإسلام هو من محمول مجريات الصيرورة التاريخية لتطور الشعوب العربية الإسلامية، منذ أن كانت. . . ؛ أما الماركسية فقد ارتسمت على الأقل في فكر العروي، بفحوى نقدها لرأسمالية الغرب، ولتجسيدات أنظمة استبدادية ادّعت لنفسها شعارات تقدمية وثورية، مع أنّ الخاصية الأهم في الفلسفة الماركسية قد تمَّ إقصاؤها من خلال الترجمة الدوغمائية لدعوة ماركس إلى بناء نموذج اشتراكي بديل عن الرأسمالية، فالأحزاب الشيوعية التقليدية أخذت ما تحتاجه، أو ما فهمته من تلك الفلسفة المتذررة على أكثر من مدلول، والمتسمة أيضاً بخاصية النقد الجدلي الدائم بما لا يمكن الارتكان به، لا إلى نظام مطلق، ولا إلى حزب شمولي، على هذا الأساس «فلا بدَّ أن نعتبر الماركسية نقداً لكل واقع مهما كان اسمه وادعاؤه. . . ولا يوجد مانع من القيام بنقد ماركسي للماركسية المجسمة في نظام»[(1)].

إنّ أكثر ما يميز الماركسية عن الفلسفات التقليدية الكبرى ما تختزنه مفاهيمها وما

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 160.

تحتمله مقولاتها من تأويلات، اعتمد عليها بناة الاشتراكية السوفياتية بالأمس، مثلما ارتكز عليها نقاد تجربة الاشتراكية نفسها، ولأن الماركسية في مهب إشكالية التفسير المتناقض والتحوير المتنوع، اتخذ العروي من أحد وجوهها التي لم تُدَشّن، أو لم تُستَنفَد بعد، مرتكزاً للتعبير الأيديولوجي عن حاجتنا لنقد جذري، تمهيداً لإعادة بناء مجتمعاتنا في ضوء مكتسبات الليبرالية، وإنجازات النقد الماركسي على حدّ سواء، ولكي تتحقق هذه الغاية، ينبغي أن لا تقتصر ماركسيتنا العربية على الجانب البيداغوجي لمحازبيها المتكتلين حول يوتوبياها الواعدة بتحقيق اشتراكية مكتملة ستصطدم، حتماً، بمرامي النقد الجدلي الدائم.

فالعروي يدرك أنّ في الماركسية أشياء أخرى لم تُستدعَ بعد، ولم يُستَفَد منها على الوجه الصحيح، كما أنّ تاريخنا أيضاً لم يدرس كفاية على النحو الذي يمكننا من فك الارتباط التاريخي عن ماضوية أحداثه ووقائعه المصطفة في حكايا مبجلة، وحدها الماركسية قادرة على أن تعيدها إلى سياقها التاريخي، وعلى أن تعيد موضعتها وترتيبها بما يجعل منها رافعة للحاضر وليس عبئاً عليه؛ ومن أجل ذلك، على الماركسيين العرب أن يحللوا أحداث ماضيهم، لاستنطاق المطمور أو المسكوت عنه من مدلولات ومعانٍ قد تتسق مع عصرية أهداف التحديث الحضاري، ولكي يتحقق هذا الأمر، على المثقفين أن يتجنبوا محاذير الأوصاف الجاهزة والتصورات المسبقة في قراءة المكتوب الماركسي الغني والواسع بمعانيه المتذررة على نحو لا تقدر أن تنتفع منه الذهنية المتحجرة، مهما ادعت من تحرر «إسمي ـ شكلي».

بمعنى آخر، لا يمكن اعتماد الماركسية أداة للتحليل والتحقيق، بعقلية أرثوذكسية مميتة لروح النقد الجدلي، ولا يمكن اتخاذ الماركسية كمجموعة مقولات معيارية لتفقّه الواقع غير الثابت، لا في توصيف نهائي، ولا في تحديدات مكتملة، فالتجربة علمتنا أنّ الانتماء إلى الماركسية المتطورة، بذهنية متخلفة، لا ينتج إلّا وصفات جاهزة لحلول مطلقة، ولأننا عرضة لهذا الانتماء المتأصل في تنشئتنا التقليدية وتربيتنا الدينية، على الماركسيين العرب أن يتصدوا بصرامة لمفاعيل الأيديولوجية الدينية على عقلية المتمركسين بالتسمية، والمتأسلمين بالمحتوى، قبل أن يبادروا إلى نقد الواقع المتمظهر في وعي جمهور المسلمين، كما لو أنه قدر إلّهيّ، ذلك أنّ علاقة الوعي بالواقع تعتبر مسرحاً للتجاذبات الدائمة في التفسير الماركسي، إذ تتوقف عليه موجبات العمل في الحاضر والمستقبل، فبقدر ما تضمحل المسافة بين الوعي والواقع، تنشأ ممارسة إبداعية لا يمكن أن يتطابق معها الطرفان أبداً.

فالمحرك الأساس لصيرورة التاريخ متأتٍّ من المفارقة الدائمة بين متوجبات الفكر

ومستلزمات الواقع، وهذا ما يفرض، باستمرار، إعادة التقويم بين متغيرات الوعي وتحولات الواقع في الأطروحة الماركسية التي تشرّفت بالتقاط ميكانيزمات التحول التاريخي، بالاعتماد على منهجها الجدلي غير المستكين، لا في مقترح نهائي، ولا في نظام أنموذجي بالمطلق.

فالعروي يعترف بأهمية الماركسية، ولا يُنْكر أنها في واقع الأمر مأزومة لافتقارنا إلى الذهنية النقدية التي تجعلها صالحة لأن تحاكي وضعنا الراهن «بعدما تجمد البحث الماركسي وتاهت التجريبية الغربية، فوجدت الطبقة المفكرة العربية نفسها أمام أزمة مفاهيم»[1]، فالعرب محتاجون إذاً إلى أن يبذلوا قصارى جهدهم لكي ينتقوا أيديولوجيا ملائمة لاحتياجاتهم الحضارية، من دون أن تصطدم بالمضمون العقائدي لإسلام يبغي إحقاق ما تسعى إليه الممارسة الإبداعية للماركسية، فالمشكلة ليست في ما تطرحه الماركسية، بل «المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً والذي نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الأيديولوجيا المنسجمة عضوياً... [لذا من المتوجب صوغ برنامج الماركسية العربية يقول العروي] ليس مجرد الأفكار الماركسية بل هو تحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي وإبراز منطقه الضمني حتى في استطلاعات مستقبلية»[2].

يُقارب العروي في استخلاصاته هذه، مشكلة تحوير الطابع النظري في الخطاب الفلسفي، لكي يغدو برنامجاً عملانياً قابلاً للترجمة بإجراءات سياسية محدّدة. ولأنّ علاقة الفلسفة بالسياسة متوترة منذ أن بنى أفلاطون جمهوريته السياسية على أعمدة فلسفية صعبة المنال في عالم المثل، ولأن تصورات الفلسفة تُلطّف دوماً من تعقيدات الواقع السياسي والاجتماعي، أعاد العروي طرح هذه القضية بجرأة العارف لمفاعيل اليوتوبيا الفلسفية على الإجراءات السياسية المنغمسة في وحل تناقضات الواقع، من خلال الأيديولوجيا الماركسية التي تفرَّدت بإنزال السؤال الفلسفي من علياء تأمله في فضاء الميتافيزيقيا، ليتشظّى على أرض الواقع أسئلة عن أسباب تعالينا إلى ما بعد الواقع، وأسئلة عن علّة تخفينا وراء منظومات اختلقناها بأنفسنا لأنفسنا، من دون أن ندرك ذلك، ومن دون أن نتعرف على كيفية اختراقها وتعريتها من الأحجية الحاجبة لرؤية حقائق الأمور.

فبدلاً من أن يهبط السؤال من الفكر على الواقع، صار يتشكل في الماركسية من البحث عما يخفيه «التحت» من مؤثرات التفكّر بـ«الفوق»، على نحو يبدو وكأنه مستقل عن اعتبارات العلاقة بين الطرفين، وبدلاً من انهماك العقل بالإجابة عن تساؤلات الواقع عبر التفكر أو التأمل بذاته، أضحت الإجابة في الماركسية تساؤلاً عن أسباب المفارقة

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 164.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 165.

الدائمة بين الفكر والواقع، وبحثاً عن علّة ايمان الفكر بنفسه، كما لو أنه قادر على خلق حلول بمعزل عن الواقع.

وبصراحة، كشفت الماركسية عن أنّ البحث في الميادين السياسية الاقتصادية والاجتماعية قد يجيب عن الأسئلة التي حدت بنا إلى التفكر على هذا النحو دون ذاك؛ ولأنّ السياسة على تماس مباشر مع الواقع العيني، تصدت لها الماركسية بأيديولوجيا لم تطلّق الفكر النظري، بل تصالحت معه بمساومة آنية وبتسوية وظائفية تنازلت فيها اليوتوبيا عن عليائها، كتصور ذهني تستحيل ترجمته على أرض الواقع، وترفعت فيها السياسة عن المنفعة الآنية إلى مصاف القيم المنزهة عن اعتبارات المصلحة الذاتية للأفراد، لينعقد بين الاثنتين قران عضوي، ارتبط بمقتضاه مستوى تطور الوعي مع مستوى نضج الواقع، فالعروي يدرك تماماً ما تنطوي عليه الماركسية من إشارات توجيهية قد تساعد على ردم الهوة بين الوعي الأيديولوجي ومتعينات الواقع. لذا، لا نوافق على الفصل التام بين الفلسفي والسياسي، كالقول: «إنه كلما قلّص المفكر من هواجسه السياسية كلما تمكن من تأملات فلسفية قلقة (القلق المصاحب لعمليات الخلق)، راديكالية، وربما طوباوية، وكلما غلب العامل السياسي في الفهم والتأمل والتنظير، كلما قلّص من دائرة فلسفية نصوصه»[1]، ولا نروم من رفضنا لهذا الفصل أو التمييز، سوى استدعاء شواهد تاريخية على ما آلت إليه تدخلات الفلسفة في السياسة من تصويب لاعوجاجات، لم تستقم في السياسة إلّا بعد تدخلات الفلسفة، وبعد أن افتضحت ما كانت تتلبسه السياسة من زيف الشعارات، أي بعدما أشاعت الفلسفة مناخاً حوارياً كان لرجحان العقل فيه دورٌ في التأثير على مجريات السياسة.

فكيف إذا كان الأمر متعلقاً بالماركسية، وهي من أكثر الفلسفات دقة في معالجتها للعلاقة الملتبسة بين تمظهرات السياسة في الفلسفة، وبالعكس، أي تشابك الفلسفة بالسياسة، إذ يستحيل العزل بينهما، إلّا إذا كنا لا نرى من الماركسية سوى وجه اعتمادها كمعتقد للمنظومة الاشتراكية سابقاً. مع أنّ هذا، موضع سجال ونقاش لم ينتهِ بالقول إنّ الأيديولوجيا الماركسية مسؤولة عن انحرافات تجسدها في اشتراكية منمذجة، كما لم يُحسم بتبرئتها كلياً ممّا آلت إليه تجربة تمثلاتها السابقة؛ ففي الماركسية وجوه أخرى لم تدشَّن بعد، يستجديها العروي عوناً لحل مشكلة عربية لا تتطابق ومشكلة روسيا القيصرية، ومع ذلك مشروع هو السؤال عن أسباب طغيان العامل السياسي على أطروحة العروي النظرية كما صاغه كمال عبد اللطيف: «فهل نستطيع القول إنّ غياب الوعي

---

(1) عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 90.

الفلسفي من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتي وحده قدر ما تسببه ايضاً قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير؟...»[1] فبقدر ما هو صحيح أنّ روسيا الارثوذوكسية (ما قبل الثورة) استعانت بالماركسية، فأضفت عليها طابعاً أرثوذكسياً عن قصد، أو عن غير قصد، لكي تتماشى مع ما يتفكر به «هم»، وتفكر «الهُم» هذه متأصل بأوليات تنشئة أرثوذوكسية دمغت الماركسية الوافدة ببصمات التفكير الروسي المُهجَّن، وبقدر ما استنطق منها سارتر الوجودي الحيّز الذي يحاكي أزمة الغرب الوجودية في الستينيات، أيضاً، استجدى العروي منها الجانب الأيديولوجي لتعبئة الفراغ السياسي في عالمنا العربي الذي يفتقر إلى برامج تحديثية ذات أهداف واضحة ومحددة، ليجد في الماركسية التاريخانية خير معين على انتشال واقعنا من دوامة اجتراره «التراثوي»، بعدما بقي متأرجحاً مدة طويلة بين ما يحنّ إليه من ماضي الأجداد، وما لا يستطيع رفضه من حاضر الغرباء «الغير»، إلَّا أنّ الماركسية المرجوة في أطروحة العروي، ليست كيفما اتفق، عليها أن تحتمي من محاذير عدة بحسب العروي: «إننا لا نملك من الآن صورة الماركسية العربية، لكننا نلمح صورتها العكسية...، 1 ـ لا يمكن بحال أن تتوحد مع النزعة الاقتصادية...، 2 ـ لا يمكن أن تصطبغ بصفة الشرعية وإلَّا انغمست في بحر الاجتماع الوضعي التبريري...، 3 ـ لا يمكن أن تتلخص في دفاع عن الشعب في إطار أخلاقي، لأنها بذلك تعترف ضمنياً بأولوية الأيديولوجيا الإسلامية»[2].

لقد غمز العروي من هذه الشروط إلى ما يجب أن تكون عليه ماركسيتنا العربية، علّ هذا يبعدنا عن المغالاة في إبراز جانب دون آخر، فهي كلٌ لا يتجزأ، رغم ما تحتمله من مفارقات بين نزعتها «الإنسانوية»، ونزعتها البنيوية، بين ما ينجم عن موقفها الأخلاقي، وما يتأتى عن تحليلها الاقتصادي الخ...، فالمبتغى من الماركسية يجب ألَّا يتركن إلى ما بالغت به تفسيرات الماركسيين «الاقتصادويين»، أو «الاخلاقويين»، ولا إلى التعميمات الارتجالية ـ التبريرية لمحازبيها المنمطين بشيوعية منمذجة، بل يجب أن نعتمد فيها على ما يحصّن حسّ النقد أولاً: للكشف عن تعقيدات العلاقة الملتبسة بين حال الاعتقاد وواقع الاقتصاد، وثانياً: لفك التشابك بين ما نبتغيه وما لا قدرة لنا على تحقيقه؛ ولأنّ في الماركسية حيّزاً يتيح لنا تحليل الواقع بما يمكّننا من صوغ برامج أيديولوجية ـ سياسية، علينا اتخاذها وسيلة للتخلص من براثن الأيديولوجيا «التراثوية»، ووسيلة للترقي، بتجاوز القائم، إذ «لا مناص إذاً من أن يمرّ العراك السياسي من طريق

---

(1) عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 92.
(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 165 ـ 166.

العراك الأيديولوجي...، ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض مثل هذه المعارك. وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم»[1]، وكي لا يبقى التردّد هو سيد الموقف، على المثقفين العرب أن يحزموا أمرهم، ويمتطوا جواد الأيديولوجيا الماركسية حتى يخوضوا حربهم ضدّ تخلفهم، ومن ثمَّ تبعيتهم للغرب، لأن مقتضيات المواجهة السياسية، تشترط برأي العروي، عراكاً أيديولوجياً هو الأولى في التمهيد لمواجهة سياسية حاسمة، غير أنّ القناعة بضرورة المواجهة تشترط بدورها، هي أيضاً، نضجاً في الوعي، وإدراكاً لما يجب تركه، ولما يجب التمسك به، لذا، يعوّل العروي على المواجهة مع الذات، كي لا تصاب المواجهة السياسية بإخفاق يعود إلى المفارقة بين كليشيهات التحرر السياسي من التبعية للغرب من جهة، ومفاعيل تبعيتنا الأيديولوجية لماضٍ يتحمل قسطاً وافراً من مسؤولية هزائمنا السياسية من جهة ثانية.

فالعروي يعتقد أنّ التحصين الثقافي قد يحمينا من الهزائم السياسية، فلنتعلم الدرس من تجربة الناصرية والبعثية التي لم يجف حبرها بعد، وبخلاف مقولة ماركس الشهيرة: «إنّ الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، وليس الوعي الاجتماعي من يحدد الواقع الاجتماعي»، يذهب العروي إلى قلب هذه العبارة عكسياً، حتى تتلاءم مع خصوصية وضعَيْنا، فالأمانة للمنهج الماركسي، لا يتحدد فيها جدل التأثر والتأثير بين الواقع والوعي، إلّا بما تعيّنه الدراسات والتحليلات المختلفة من مكان لآخر، بمقتضى اختلاف الظروف والوضعيات المجتمعية.

هل يمكن تأويل الماركسية لتغدو عربية؟

إذا ما أردنا التماس الخط المنهجي في سيرورة بحث العروي، نجد تتابعاً ذا صلة تحليلية بين أسباب التخلف والتبعية في عالمنا العربي من جهة، ودعوته إلى تبني الماركسية التاريخانية من جهة ثانية ، وبكلام آخر، إنّ تخلفنا الذهني المتمثل بافتقارنا إلى أيديولوجيا متماسكة عضوياً، أملى عليه اختيار الأيديولوجيا الماركسية لكي تلعب دوراً فعالاً في تعبئة الإمكانات وتجييش القدرات الراكدة منذ أمد، لكي توظف في الوجهة التي يُناط بها إخراج العرب من دوامة تخلفهم، وببساطة، إنّ هذه الأيديولوجيا هي بمثابة دواء شاف لداء واقعنا، خصوصاً بعدما تشخصت علّته، فبانت سبل علاجه، فلم يعد على المثقفين الواعين سوى استجلاب ماركسية منقحة مما لا يصلح لنا، مما لا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 168.

يشفي داءنا، «فلا وجود لمرض، بل يوجد مرضى»، فكم من مريض تداوى، ولم يُشفَ من العلة ذاتها التي تداوى بها آخر بالدواء نفسه، فلم يعد على المثقفين العرب سوى استدعاء نداء الماركسية، إذ لا يجوز الاحتكام إلى ما يحاكي تعطشنا إلى أيديولوجيا تنطوي على معانٍ لا يتسق فيها نقد الرأسمالية مع الدعوة إلى اكتساب فوائد الثقافة الليبرالية، فما ينتفع به «الآخر»، لا ينفع «الأنا»، خصوصاً وإنّ الغرب قد تجاوز ما لم يتجاوزه العرب بعد، فيتوجب علينا إذاً أن نقتدي بصيرورتهم، من دون أن نقلد خطواتهم بشكل أعمى.

وهنا لبّ المشكلة بحسب ما رمى إليه العروي للسير بهدى مناهجهم من دون أن نقلد مقولاتهم، وذلك بسبب مغايرة مشاكلهم لمشاكلنا، ولعدم التشابه بين أزماتهم الناجمة عن الرأسمالية، وأزماتنا الناجمة عن إخفاقنا في التمثل بالرأسمالية نفسها، وهنا بدت المفارقة واضحة بين ما ينبغي وما لا ينبغي أخذه من الغرب.

بهذا المعنى، نحن مضطرون لأن ننتقي من المخزون المعرفي الواسع في الماركسية شيئاً ونترك أشياء أخرى، كذاك الذي استقى منه مفكرو الغرب علاجاً ناجعاً لأزمة ما بعد الحداثة، خصوصاً وإنّ تجربة التمركس العربي، على ما داخلها من مغالط، أظهرت تماساً موضوعياً مع ما في تلك الأيديولوجيات من مضامين لم تقتصر على اليوتوبيا، بل تعدت ذلك إلى ما دعت إليه تاريخانيتها لاجتثاث ترهلات الماضي، بحسب ما تمليه احتياجات الحاضر والمستقبل، وهذا ليس خروجاً على التراث، إنما هو التزام بفحوى صيرورة التراث برنامجاً للترقي والتطور.

إنّ مثقفي العالم الثالث عموماً، والعرب خصوصاً، مدعوون لاستقبال الماركسية بترحيب المُحتاج للمساعدة، كونها بمثابة قارب إنقاذ من يمّ التخلف إذا ما استعملوها بكيفية ذرائعية. لهذا، عليهم أن ينسجوا من قماش الماركسية ثوباً ملائماً لحجمهم ـ لنوعهم، لكي يتقوا به زخم ضغوطات الحاضر والمستقبل، وبعد أن لفت العروي الانتباه «إلى حقيقة لا يستطيع أحد نكرانها وهي أنّ ماركس عاش في ظروف تاريخية معيَّنة من المحتمل جداً، بل من المنتظر أن تتبلور من جديد في بقاع من العالم غير ألمانيا، وتلك الظروف تشبه تماماً الظروف التي يعيشها قسم من العالم الثالث»[1]؛ فمشابهة ظروف ألمانيا البارحة لظروف العالم الثالث اليوم، شكّلت مسوغاً منطقياً لأن يتمثل العرب بالأيديولوجيا الألمانية لماركس، مع أنّ العروي كان قد حذّر مراراً من المطابقة بين واقع وآخر.

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 176.

فإذاً، ومهما جرى، لا تطابق بين ما كانته ألمانيا بالأمس...، وما صرناه نحن اليوم...، لأن المغايرة تتخفى دوماً خلف ما تتمظهره المواصفات الطافية على السطح «تطابقاً» أو «تشابهاً»، أزاغ البصر عن الفوارق البنيوية بين مسيحية ألمانيا وإسلام العرب، بين ظروف التأخر الألماني وظروف التخلف العربي. وفي هذا السياق، لا يمكن أن نعزو أبداً التأخر التاريخي لألمانيا إلى الأسباب نفسها لتأخرنا، هذا، إذا ما تفحصنا تفاصيل الاختلاف بين الواقعين، حتى ولو نظرت «الأيديولوجيا الألمانية إلى الوعي بالتأخر كدليل على إمكانية تداركه ـ (الوعي بالنقص هو تدارك النقص) ـ ونظرت إلى المثقف كوسيلة التدارك»[1].

هذا لا يعني أنّ المطابقة حقيقة واقعة، فالواقع العربي المعاصر أكثر تعقيداً من أن نشابهه ـ نماثله بالواقع الألماني القديم، لا لأننا أقل تخلفاً، بل لأنّ تأخر الوعي الألماني ذاك، كان واضحاً بما لا يدعو إلى الشك بضرورة استدراكه بالعمل الثقافي ـ الأيديولوجي، في حين أنّ العرب لا يخضعون إلى عوامل التخلف الألماني نفسها، أمام تهجينات ثقافتهم المتأتية من اضطرارهم للانفتاح على الغرب من ناحية، ورغبتهم في الحفاظ على التراث من ناحية ثانية، لتغدو سمة الثقافة العربية مفصومة بين ضرورة الانفتاح على «الغير»، وضرورة الاحتماء من ثقافة «الغير» بالانغلاق على «أنا» التراث في الوقت ذاته، وهذه المسألة تستأهل منّا تدقيقاً أكثر، لأننا نتعرض اليوم لضغوطات لم يتعرض لها نفسها الواقع الألماني أثناء مواجهته لتحديات التحديث في القرنين السابع عشر والثامن عشر: فالعولمة، وهي سمة العصر، أشبكت العوالم في نظام لا يمكن أن ننفصل عنه، ولا أن نتجنبه مهما علت جدران تحصيناتنا، ومهما تشرنقنا بتراثٍ، لن يجعلنا أبداً بمأمن من اقتحام هذا الزائر الجديد الطارق على أبواب عروبتنا بقوة لا يمكن إغفالها، وبهذه الحال، فإذا كان لا بدّ من استقباله، باحتواء الحداثة، فلنشرِّع أبواب بيوتاتنا لكي نستضيفه كما لو أنه زائر لطيف، لا مقتحم عنيد، وإلّا سنرزح تحت عبء ـ إلحاح ضرباته الثقيلة على أبوابنا الموصدة بمزلاج التراث، فمن غير المعقول عقد حتى مقارنة بين تحديات الأمس وتحديات اليوم، لأن الامور تغيرت بنسب لم يعد صالحاً معها قياس هذا الزمن بذاك، فعندما عاين ماركس الواقع الألماني كان مزاجه ألمانياً في سعيه لاستدراك تأخر ألمانيا عن أوروبا الناهضة بقوة نقده في الأيديولوجيا الألمانية، في حين يستلزم الواقع العربي اليوم، أكثر مما فعله ماركس.

إذ لا يكفي معاينة واقعنا في ضوء المنهج التاريخي، هذا إذا ما أردنا احتواء

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 177.

منجزات الليبرالية تمثلاً بتطور الغرب، من دون أن نقلّده بطريقة حذافيرية، خصوصاً وإنّ الغرب تخطى نفسه أكثر من مرّة، ليغدو توصيف الواقع العربي، المفترض، توصيفاً لحركيته الدائمة وصيرورته التي لم تعد ترتكن، لا إلى استمارة نهائية، ولا إلى نصّ مطلق، ذلك أنّ اختلاف الظروف بين الواقعين، يقضي بأن يبذل المثقف العربي جهداً نظرياً مضاعفاً، كي لا يتكرر ما لا يصلح تكراره، كي لا ننجرف بما قام به «الغير»، تطبيقاً لما لا يتفق مع ما يجب أن نقوم به «نحن»، مع أنه قد يُستَفاد من تجربة الغرب التاريخية، بحسب ما تأمر به احتياجات واقعنا المغاير اليوم بنسبة كبيرة لواقع الغرب بالأمس.

وفي هذا الصدد، يقفز العروي إلى ما بعد الإشكالية المطروحة حول مدى أممية الإنتاج الفكري لماركس الألماني ـ الأوروبي، خصوصاً وإنّ البعض يموضع الماركسية في سياق تطور الفلسفة الغربية، ويحصرها في نطاق أوروبي، خالعاً عنها شموليتها وأمميتها المتبناة من قبل البعض الآخر، كفلسفة متعالية عن ظروف تشكلها من خصوصية الواقع الأوروبي الألماني، أما العروي فيحدّد موقفه من هذه المسألة بالقول: «الأيديولوجيا الألمانية لا تُفهم اليوم، بل ولا تُقرأ، إلّا على ضوء ماركس نفسه وهذا واقع ملاحظ، والجواب الثاني هو أنّ ماركس يعطي لتلك الأيديولوجيا صبغة كونية وينقذها من الخصوصية والمحلية»[1]، وحتى لا نفهم كلام العروي على غير محمله، علينا التذكير بأنه لا يتحزب هو للماركسية، كما تحزب لها أدعياء اشتراكية الأمس، رغم إيمانه بعالميتها ـ أمميتها التي تبدو معه، وكأنه يشاركهم فيها، تقاطعاً مع إيمان الماركسيين الدوغمائيين.

لكنّ ثمة فرقاً شاسعاً بين من يعتقد بجدوى اعتمادها أداة لتحليل واقع الحال، من جهة، وبين من يعتقنها بكليتها حرفياً، كما لو أنها تتطابق بأهدافها الثورية مع حال كل واقع وفي كل الأزمنة والأمكنة، من جهة ثانية. بهذا المعنى، لا يمكن حشر العروي مع المؤمنين بماركسية مطلقة، بعدما فصّل رأيه بها، وحدّد موقفه منها على نحو جعل فكره يتحرر من ماركسية الشيوعيين السوفيات، من دون أن يوافق على ماركسية المثقفين العبثيين، فالعروي أراد من الماركسية التاريخانية أن تشكل ثقافة عضوية بدلالات بيداغوجية، كي ننهل منها ما يتناسب مع مهمة التغيير، ونشحّل منها ما لا يساعد على يقظتنا الحضارية المرجأة نتيجة عدم إدراكنا لما في الماركسية وغيرها من عناصر مضيئة لشقِّ طريق المستقبل، ونتيجة تشتت وعينا التائه إما وراء التراث، وإما في مهب غايات «حداثوية» لا تتسق مع ما نريده.

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 182.

والسؤال هنا، كيف يمكن أن يتجسّر الاتصال بين الوعي العربي ذي الخاصية الاسلامية، والفكر الماركسي ذي الخاصية الأوروبية؟

إذ نعلم أنّ مفاعيل الاتصال بين الوعي والنصّ سيغيِّر حتماً من طبيعة فهمنا للنصّ الماركسي غير المتجوهر في معنى ثابت، ما يجعل فهم العروي لمعانيه أو مدلولاته يحاكي ما لا تحاكيه الماركسية الأوروبية مثلاً، إذ ذاك، تكمن أهمية الماركسية التاريخانية بمدى تفاعل يوتوبياها، لا مع طوباوية الوعد الإسلامي المرجأ إلى حين استقامة أو تجوهر المسلمين بإسلامهم، والماركسيين بماركسيتهم، ولا في تقاسم الماركسية أفئدة فقراء المسلمين بدفعهم لأن يتساموا إلى ما بعد الواقع، تخديراً بحلم اشتراكية على أرض الماركسية، وعدل منزَّه في سماء الإسلام، إنما أهمية الماركسية في جدارتها على حث الفئات المضطهدة لئلا تبقى منتظرة لشيء يستحيل مناله، وفي قدرتها أيضاً على صوغ برنامج أيديولوجي يسمح «بملمسة» شيء من اليوتوبيا على أرض الواقع؛ وفي هذا السياق، يعترف العروي، أنّ ماركس ليس واحداً، بل متعدد بتعدد مواقفه الآيلة إلى نضجه من ماركس الشاب. . . ، إلى ماركس الكهل، فمواقفه مصطفة بتراتبية تطورية تؤكد الطبيعة الإنسانية لإنتاجه الفكري، بما لا يجعل فلسفته تتجوهر بإطلاقات لا ترتبط بظروف نشأته ونضجه من. . . ، إلى. . . ، وهذا ما يحدونا إلى اتخاذه مثلاً لكي نحتذي بصيرورة تطور فكره المبدع على أرض الواقع، لا في فضاء الخيال، لهذا يعتبر «أنّ ماركس تطور من الأيديولوجيا إلى العلم الموضوعي، لكن يجب المحافظة على العملية التطورية كلها. . . والنظرة الشاملة إلى الإنتاج الفكري الماركسي هي نظرة مثقف العالم الثالث، لأن وضعيته ترغمه على بعث ماركس الأول القريب من التاريخية الألمانية»[1].

وهنا يكرّر العروي دعوته للتركيز على ما يجب التمثل به، من ماركس المتكاثر خلال صيرورة تطور فكره من ماركس في الأيديولوجيا الألمانية إلى ماركس في رأس المال، وصولاً إلى ما يجب أن نقتدي بفوائده في كل الكتابات الماركسية، مع أنّ العروي يؤمن بأن وجه التشابه بين الواقع الذي عاينه ماركس في الأيديولوجيا الألمانية يصلح لمحاكاة واقعنا اليوم.

على كل حال، إنّ تجزيء ماركس، برأي العروي، هو مهمة صعبة وليست مستحيلة بالنسبة للمثقفين العرب، وهذا ما يتيح لهم تحليل واقعهم بالمقاربة مع ما عاينه ماركس في الواقع الألماني، والمقاربة لا يتطابق فيها هذا مع ذاك أبداً، بل يستخلص منها ما يجب، وما لا يجب إجراؤه، بصفة عملانية.

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 184.

فالغاية من كل هذا، هي استدعاء الماركسية التاريخانية على قدم وساق مع ما يجب أن نستدعيه من النتاج الكلِّي للماركسية، أي من دون تجزيء التمرحلات الاضطرادية، باقتطاعها من السياق العام في صيرورة تطور الفكر الماركسي، عمّا أمرت به الأيديولوجيا الألمانية التي هي «جزء» من «كل»، ولأن حاجتنا للجزء لا تتعارض مع اعتقادنا بالكل، فلا مشكلة من أن نرجّح هذا «الماركس» على ذاك، من أن نغلّب هذا الجانب دون ذاك، رغم ما قد يعترض هذه العملية من عراقيل منهجية، في حال استدعينا قسماً من النتاج الماركسي، واستبعدنا القسم الآخر، بالمطلق.

فحين ننتقي من الماركسية ما يصلح لوضعيتنا المتلهفة إلى تذليل العقبات التي تحُول دون ترحالنا نحو أهداف تحررية، نكون قد اقتطعنا شيئاً منها، وأخرجناه من السياق التقليدي العام الذي تترتب أو تتبوب فيه الاختلافات البنيوية لجزيئات لا تخرج عن كونها تنويعات داخل وحدة الإطار العام للماركسية، ذلك أنّ وجهة تطور ماركس الممتلئ بحماس الشباب في «الأيديولوجيا الألمانية»، هي بمثابة إرهاصات أولية وغير مكتملة لما آلت إليه حكمته المكتوبة في «رأس المال»، مع الإشارة إلى أنّ العلاقة بين ماركس الأول وماركس الثاني، هي علاقة تضامنية، أو بالأحرى «تضمينية» لا تفصح عن نفسها، بفصل هذا عن ذاك، بل بتتبع أواصر الصلة المضمرة خلف ما تظهره متعينات التبويب الزمني، أو الترتيب المنهجي في المكتوب الماركسي، ولأنّ في الماركسية أكثر من معنى، كما سبق وذكرنا، إذا ما قُرِئَتْ بذهنية منفتحة على ما تأولت به في المناهج الفلسفية المعاصرة، اختار العروي من معانيها صرامة القطع مع الطبقة البرجوازية، تمثلاً بالوجه الحسن للثقافة الليبرالية بمكتسباتها التنويرية، ومن ثم يواجه مدلولاتها المترامية على جبهتين، تبدوان وكأنهما متحاربتان، لكنهما متفقتان على تشويه مبتغياتها الدلالية أو الدعووية، يواجه ملتزميها الحرفيين ـ الحذافيريين، أو قل، التحريفيين هؤلاء الموعودين بفرح آت من حتمية تغيرية لا إرادة لهم فيها على الجبهة الأولى، ويواجه ايضاً، من نحا بنفسه جانباً، ليبتعد عن التأثير العضوي في ثقافة مجتمعه المتخلف عن فهم المدلولات العميقة للاستمارة الماركسية غير الداعية للحسم، ولا إلى القطع الجذري، لا مع أيديولوجيا التراث، ولا مع أيديولوجيا الرأسمالية. فلا معيار محدّد للتقدم والتخلف إذا ما كانت المجتمعات تحيا مما فيها على الجبهة الثانية.

فالعروي لم يقم بنقض الفهمين ـ الجبهتين، إلَّا ليتوسط بينهما، من خلال الدعوة إلى التلطيف من حدة الالتزام الصارم بثورة لا يمكن أن تقطع بشكل كلي مع القديم، وأيضاً إلى التخفيف أو الحدّ من التبعثر الدلائلي كي لا يتبرر عدم الإقدام على أي فعل، باعتبار أنّ أي إجراء ليس سوى استبدال أيديولوجي لا منفعة منه أبداً، ذلك «أنّ السؤال

الذي يطرحه باستمرار: كيف التبرجز؟ أي استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة برجوازية، يصبح على الأقل ذا معنى داخل الفكر الماركسي»[1].

الملاءمة بين جديد الماركسية وقديم الوعي التراثي

إنّ تأويلات الماركسيين الجدد لم تستهوِ العروي أبداً، كما لم يتفق هو مع تحويرات الماركسيين البنيويين[2] الذين أرجأوا حسم المعنى الدلائلي، بحجة وجود كمّ هائل من التحشيد التناقضي في معاني الاستمارة الماركسية الواحدة، وأيضاً عارض الماركسيين الدوغمائيين ممّن ذهب في التزامه بثورية الماركسية إلى أبعد مما أراده ديالكتيكها، وحتى لا يضيع الالتزام الأيديولوجي الواضح في دهاليز التبريرات الفلسفية غير الواضحة، أو الواضحة، لجأ العروي إلى ماركس الداعي إلى تقويض الفكر الفلسفي تقويضاً لمقولة: «لا برجزة بدون طبقة برجوازية [لأن هذا] سيبرر الاستعمار باعتباره إعادة تلك الطبقة للمجتمعات التي لم تستطع لسبب ما انشاءها من/ وفي أحضانها، والاشتراكي الديمقراطي الذي يؤول ماركس تأويلاً ليبرالياً لن يتورع عن تمدين العالم بوسيلة الاستعمار»[3].

لقد درجت العادة على توظيف الماركسية كأداة لإنتاج مثل هكذا خلاصات قريبة من الجسد الماركسي، وبعيدة عن روح جدله بُعدَها عن فحوى دعوة المضطهدين للتغيير، لهذا يحرص العروي على بث الحياة، أو إحياء روحها بتجسيدها عربياً من خلال أيديولوجيا يتكفل بها المثقفون المعنيون أنفسهم بترجمة العناوين العامة إلى تفاصيل إجرائية محددة، إلّا أنّ الرهان يكمن في كيفية تحوير المكتوب النظري، لملمسته في برنامج عملي، لا يقدر على صياغته إلّا من هم أدرى ببواطن الكلام ومقاصد الجمل، أي المثقفون العضويون ممَّن التصق بقضايا جماهيره، وفق غرامشي الذي وصفهم بدقة، وحدد مهمتهم بغية توضيح ما لم يتضح عند ماركس «الذي عاش بين أبناء الطبقة العاملة الأكثر تقدماً، كان ينتظر توحيد دور المثقف ودور البروليتاري في شخص واحد»[4].

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 187.

(2) إشارة إلى بنيوية فوكو ـ ديريدا وغيرهما ممن اعتبر أن الماركسية ملتبسة في الدعوة إلى ثورة، لا تدعو إلى القيام بتغيير جذري، إنما بتثوير اضطرادي لتغيير ناجم عن صيرورة السياق العام في التاريخ.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 190.

(4) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 191.

وربما على شاكلة هذا التمركس شُيِّدت ديكتاتورية البروليتاريا، كمبدأ رئيس في النظام اللينيني ذي النزعة الاقتصادوية التي لم تتوازن مع مستوى الفهم الاقتصادي، ولا مع أهمية تحديث البنية التحتية في المجتمع الاشتراكي، أي لم تستدرك التخلف الذهني بقراراتها الساقطة عبر فرمانات حزبية من «فوق» إلى «تحت»، أو بإسقاطاتها لخطة اقتصادية متقدمة، على واقع ذهني متخلف، مع أنّ الأوْلى كان فبركة خطة تربوية ثقافية متقدمة، لكي يرتقي وعي الشعوب إلى مستوى القناعة بأهمية القرارات المُستَصدَرة.

على كل حال، فالثقافة البعيدة عن المعنى النخبوي، تشكل قاعدة الهرم لنمو المجتمع العربي الإسلامي الذي يجب أن ينحو منحىً مختلفاً عن تجربة المجتمعات الأوروبية، لاستدراك ما فاته على الصعد كافة، لأنّه «في تطور العقلية الأوروبية كانت التجربة العملية، الاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الأيديولوجية والنظرية العلمية. . .، أما في الحالة التي نتكلم عنها، حالة الثورة لتدارك تأخر تاريخي، فالعلاقة معكوسة، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها»[1].

بهذا المعنى، يعتبر هو، أنّ خاصية التخلف الثقافي في المجتمع العربي، تحتم علينا تدارك التأخر من خلال قلب أولويات تطور الغرب الذي كان مسبوقاً بالتجربة العملية، لذلك يتوجب على العرب فبركة نظرية بيداغوجية لإنارة الطريق، وتمهيداً لتجربة عملية لم تتمّ بعد، وهي رهن جهوزيتنا الأيديولوجية قبل كل شيء، ذلك أنّ الارتقاء التدرجي بمثل ما ارتقى به الغرب، ليس الوسيلة المثلى لاستدراك ما فاتنا.

من هنا، نجد العروي متأرجحاً بين المقايسة مع الغرب، والمغايرة عن الغرب، فنراه يدعو المجتمعات المتخلفة إلى شق مسيرتها بهدى تجربة الغرب من جهة، كما يدعو في الوقت نفسه إلى معاكسة صيرورته تمثلاً بمكتسباته الفكرية ـ النظرية قبل القيام بأية تجربة عملية من جهة ثانية، وفي الحالتين، يبغي توثيق «عقدية» عالمنا المهيأ لاستقبال النظري بأفضل من العملي، فلا تجربة التحديث التقني تردم الهوة، ولا البرامج السياسية وحدها قادرة على أن تغيِّر من وضعية تخلفنا الذهني.

ولربما هذا ما يثير استغراب المنطق الكلاسيكي للماركسية، لا لأنّ العروي قلب المعادلة الماركسية التقليدية رأساً على عقب، (من تأثير الواقع على الوعي ـ إلى تأثير الوعي في الواقع)، وقد شرحنا كيف يجوز هذا، في لحظة من لحظات الجدل الماركسي، بل لأنه عالج داء الواقع العربي المتأخر بدواء غربي له مفاعيله الصالحة لأن ينتفع بها واقعهم المغاير لما يستوجبه التداوي في واقعنا العربي الراهن، وبالأحرى،

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 195.

استجوب العروي ماركسية ماركس لكي تنطق بالدعوة إلى الاستفادة من إيجابيات الثقافة البرجوازية، لمجابهة سلبيات الطبقة البرجوازية نفسها.

من هنا، يتضح ما أراده من نظرية، وجد فيها خير معين لتطور عالمنا العربي الذي يتسم بفرادة مغايرة لفرادة المنحى التطوري للغرب، فالماركسية الصالحة لوضعيتنا، عليها أن تتماشى مع ما في أذهان العرب من إحكامات أيديولوجية مُستنفدة، وذلك لتقادمها عن تحديات التحديث العصري. فالمطلوب إذاً، ليس «تعزيل» فكرنا من الآليات الأيديولوجية، فهذا مستحيل باستحالة إنكار ما نترضعه، أو ما نتشربه منذ ولادتنا، المطلوب هو استبدال الأيديولوجيا القديمة، بأيديولوجيا جديدة، تحتل موضع الأيديولوجيا المنقوضة نفسها، لكنّها لا تلعب الدور نفسه. وإصلاح ذات البين، يقضي بإجراء تسوية بين مفاعيل الأيديولوجيتين، من خلال إزاحة أيديولوجيا التراث عن تمركزاتها بالمحافظة على آليتها، كإطار مُهيأ لاستقبال الأيديولوجيا الماركسية بحلّة جديدة.

إذ يترتب علينا إذا ما أردنا التعامل مع كل مجتمع تربّى وتغذّى من المشرب العقائدي لأيديولوجيات تاريخية، ألّا نمسّ بداية، أو أن نتجنب دحض الآلية العقائدية لمنشئه، كي لا نجتث جذوراً ضاربة في عمق شخصية تاريخية لا تقبل الاسقاطات، ولا تقبل القطع مع ما تَعَيَّشَتْ منه، مدة زمنية طويلة، فغدا جزءاً من كيانها، إنما تقبل تسوية ما مع ماضيها، لكن المحذور ههنا يبقى قائماً في المفارقة بين جديد الماركسية وقديم الوعي التراثي، إذ ما هي السبل الآيلة إلى تغيير الوعي العربي قبل أن تُستَقْبَل الماركسية الآتية من ما بعد ليبرالية الغرب؟، خصوصاً وإنّ تجربة التحزب الماركسي علمتنا ألّا نسترخي بظلال تسوية أيديولوجية ممسوخة بين وعي عربي مشبع بأقانيم التراث، وماركسية متقدمة بأشواط على من يعتنقها بذهنية ماضوية كابحة لكل تجاوز عملاني هو الغاية في الماركسية، من هنا ليس دقيقاً القول: «إنّ مشكلة تحجر الماركسية في شبه عقيدة ثم انحلالها رويداً رويداً ليس مشكل الساعة بالنسبة لمثقف العالم الثالث لأنّ الثورة أمامه، لا وراءه أو حوله»[1].

وللمرّة الألف نكرّر، أيَّ ماركسية يريدها العروي أمام هذا الكمّ التحويري الهائل لشرّاحها ومفسريها؟ أو لم تُجرّب مفاعيل تحجّر الماركسية في المنظومة الاشتراكية سابقاً؟ ألا يكفي هذا، لكي نتدارك مكامن الضعف ومكامن القوة في الأطروحة الماركسية الواحدة، استدراكاً لما نحتاجه منها؟ وفي هذا الصدد، نحن معنيون جداً بالاطلاع على

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 198.

ماركسيات مؤوليها الكُثر الذين تحاوروا في ما بينهم، وساجلوا واقعهم من منطلقات حدت بكل واحد إلى أن يستخلص منها الوجه الملائم لوضعيته.

بهذا المعنى، تغدو مشكلة التأويل الماركسي مشكلة عربية بامتياز، إذا ما أردنا استدراج الوعي العربي إلى ساحة نقاش أو حوار، كان لغيابهما، أنْ تخلف الوعي العربي على الأقل، في التدرب على الخوض في مسائل إشكالية نحتاجها أولاً، لكي نرتقي إلى مستوى تقبّل جديد الماركسية تلك؛ فالمشكلة عندنا لا تنحصر في غياب الأيديولوجيا الملائمة فحسب، بل في انعدام المساحة الحوارية المطلوبة، كشرط، قبل أن يتحدد ما يلائمنا من نظريات أيديولوجية لا تعيش من دون أن تتغذى بروافد السجال الحرّ بين رأي وآخر، فإنضاج الوعي يشترط، بادئ ذي بدء، توفير مناخات ديمقراطية لتقبّل مثل هكذا أيديولوجيا متقدمة على الوعي الليبرالي، فكيف بالوعي العربي المتخلف عمّا قبل الثقافة البرجوازية؟

فالماركسية تشكل مظلّة حقيقية لإشاعة مناخ من الحرية لا تنتعش إلّا فيه، ولا يحيا جدلها إلّا في مواطن الديمقراطية، بما لا يتعارض مع صرامة أيديولوجيتها التي تشكل مرحلة أولية من مراحل صيرورة الماركسية علماً يكبح مخاطر السيطرة العقائدية، فلا تنفصل الماركسية كعلم، عن الماركسية كأيديولوجيا،حتى وإن كان «صحيح أنّ قراءات ماركس السابقة تبدأ بالأيديولوجيا وتنتهي إلى «العلم»»[1].

فكي لا تتجوهر الماركسية بالمطلق، علينا إرفاق أيديولوجيتها بعلمها، أو تجسير الصلة بينهما، على الأقل، حتى لا يصير الحيِّز العلمي في جدلها أداة لتبرير الأوضاع القائمة، كيفما اتفق، فالعروي يتوجس خوفاً من أن تتحول الماركسية جدلاً بيزنطياً، يضر بما يحتاجه العرب لتقدمهم المؤجل منذ أن استبدل بمنطق حوار الفقهاء وعلماء الكلام إملاءات عقائدية، بحجّة الحفاظ على العقيدة، مع أنّ حماية العقيدة لا تمت بأية صلة إلى هذا الاستبداد العقائدي الذي أفرغ غاية العقائد من مضامينها الرامية إلى تغيير المجتمع نحو غدٍ أفضل.

هل يخفف الجدل الماركسي من ضرر التجوهر الأيديولوجي؟

خالف العروي توقعات الكثيرين، حينما استدعى الأيديولوجيا الماركسية التي اعتُبرت بنظر معظم الماركسيين المعاصرين من المظاهر السلبية في منظومة ماركس الفلسفية، إذ يعتقد هو أنه «يجب أن نعترف بالدور الفعال والإيجابي، الذي تلعبه في

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 200.

العالم الثالث، الماركسية الأيديولوجية، الأخلاقية، الأنسية المندرجة تحت لواء التاريخانية»[1]. ولربما تأسس اعتقاده على ما يستجديه من تفعيل «إرادوي» منضوٍ في الأيديولوجيا، لا في «علموية» تفسير أو تحليل الواقع المشخصة علّته. فإذاً، إنّ أكثر ما يلزمنا هو تعبئة الإمكانات وشحن الارادات لحثّها على الانخراط العملاني، بما لا تقدر أن تقوم به تحليلات الماركسية البنيوية مثلاً، ذلك أنّ تجزيء ماركس، بفصل أيديولوجيته عن علمية جدله، لا يساعد في التخفيف من وطأة النزعة الإنسانية في فلسفة يربط ما بين تأويلاتها المتعددة خيط رفيع وغير مرئي، هو الجامع بين ما نظنّه متناقضاً فيها، بمعنى أنّ الأيديولوجيا الماركسية قد تتمادى إلى ما لا يبتغيه الفعل الثوري، إذا ما تُرِكَت وحدها، أو إذا لم تُرفق بعلمية الجدل الماركسي الذي يُلَطف دوماً أو يخفف من حدّية النزعة الأيديولوجية، كما أنّ الجنوح بعلمية الماركسية إلى صالونات النخبة، بما لا يخدم مبتغى التغيير العضوي، يجعل منها ترفاً ثقافياً، ما لم تُدعّم بنفَس أيديولوجي يؤول إلى ترجمة خلاصة التحليل والنقاش، بمواقف سياسية محددة على أرض الواقع.

فالعروي يرجّح ماركس الأيديولوجي على ماركس العلمي، فقط لأن الأول يحاكي أوضاعنا المتأخرة، والثاني يتفق مع أوضاع الغرب المتقدمة، هكذا يجد الإجابة عن مساءلته التاريخية كامنة في تاريخانية الأيديولوجيا الماركسية، من دون أن يولي أهمية كبيرة للمضاعفات السلبية الناجمة عن تطبيق شكل من أشكال الأيديولوجيا الماركسية في تجربة بناء المنظومة الاشتراكية سابقاً، ولعلّه ثمّر فيها القدرة على المباشرة بإنجاز، لم يستكمل، إنّما انحرف لاحقاً، وإن استدرك مبدئياً تأخر روسيا القيصرية عن محيطها الأوروبي، فالعروي يستجدي منها هذا الجانب بالذات، لكي يُتاح للمتأخرين، الشروع في وضع الدولاب على سكة التطور.

لكنّ السؤال هنا، يبقى رهن الإجابة عمّا قاله العروي صراحة في بداية أطروحته، في أيّهما المعضلة الكابحة لفعل التغيير؟ أفي نقصان الوعي التاريخي لأهمية اعتماد الأيديولوجيا الماركسية، من أجل التغيير؟ أم في افتقارنا لإرادة التغيير نفسها؟

وفي هذا السياق، أجاب العروي بوضوح، ومن دون مواربة بأنّ تجربة التحديث الناصرية والبعثية علمتنا أنّ إرادة التغيير متوفرة عند الشعوب العربية، لكنّ المشكلة في أنها لم تجد الأيديولوجيا المناسبة لها، بما يكفل شحن الإرادات لتحقيق مثل هذه الغاية، أي أنّ فائض الإرادة، قابلته ندرة في التثقيف، فأصبحت المشكلة متموضعة في الأذهان، لا في الأبدان، وهذا ما يتطلب تعبئة ثقافية بأهمية الحوار، كي تتحصّن الإرادات من العقم المحتمل في أية تجربة تغييرية.

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 201.

وهنا، برزت مفارقة جديدة في دعوة العروي إلى أولوية تحسين الوعي والثقافة الجماهيرية، من خلال التحشيد الأيديولوجي الذي يحاكي إرادة التغيير، بأكثر ممّا يحاكي الوعي بأهمية التغيير، إذ إنّ فقر وعينا الأيديولوجي، يملي علينا بادئ الأمر، التمرن على ما وفرته جدلية ماركس من مساحة حوارية، فيها المشكلة... ومنها الحل...، فإذا كان لا بدّ من الماركسية، يجب ألّا تقتصر على الجانب الأيديولوجي، فعلميتها أو جدلها يعلّماننا كيف نتجنب الاسقاطات الجاهزة، وكيف نبتدع بالحوار صياغات نظرية مناسبة لزمان ومكان محددين، وإلّا أضحت الماركسية عقيدة كغيرها من العقائد التي تَحُوْل بصرامتها دون الانفتاح على الآخرين، أما القول «إنّ ماركس الأيديولوجي سيبقى حياً يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائماً من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الأيديولوجي حياً»[1]، فربما يجوز بعض الشيء، مع تحفظنا على هذا التمييز الحاد بين ماركس الأيديولوجي وماركس العلمي، ماركس البارحة وماركس اليوم، ماركس المتفائل وماركس المتشائم، إذ إنّ تكاثر ماركس وتذرره أو انشطاره على هذا النحو، يؤكد تمرحل وعيه وتمفصل فكره في محطات، إنْ دلّت على شيء، لا تدل إلّا على حركية إبداعاته التي عبرت عمّا توصل إليه، من أنْ لا شيء مطلق سوى الحركة والتغيير، وطبيعي أن يتطور وعي ماركس من شبابه... حتى شيخوخته، فهذه سمة إنسانية، إذ إنّ علميته الناضجة لا تتعارض مع الحماس الأيديولوجي عنده، بل على العكس، بعدما اتضحت في ذهنه مسائل علمية أسهمت في إعادة بلورة أيديولوجيته بطريقة قابلة للتحقق، من دون أن تتجوهر في عقيدة مستحيلة التطبيق، وللتذكير، لقد عانى ماركس مرتين، مرة في حياته، ومرة بعد مماته، في الأولى: عندما لم يفهمه محازبوه الشيوعيون في ألمانيا على النحو الذي أراده هو[2]، حينما أقصوا من عقيدتهم روح الدعوة إلى الاشتراكية، التزاماً بجسدها، أي أنهم اتخذوا من أيديولوجيته معياراً لإكمال تصوراتهم الطوباوية عمّا يجب أن يكونه «هم» في المستقبل، ولم يلحظوا اختراقات جدله الذي يُبقي باب الاحتمال مفتوحاً لتغيير مفترض في الاشتراكية نفسها، وهذا يعود، ربما إلى استئناس الجماعات أياً كانت، بالاكتمال الدائم والأجوبة النهائية.

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 203.

(2) إشارة إلى ما قاله بحقه الشيوعيين الألمان وهو حيّ، في رسالة بعث بها إلى رفيقه ب.ف. انينكوف، بتاريخ 28 ديسمبر 1846، حيث كتب يقول: أمّا عن حزبنا الشيوعي فإنه ليس فقط فقيراً، بل إنّ قسماً كبيراً من الحزب الشيوعي الألماني يشعر أيضاً بالغضب عليّ لمعارضتي ليتوبياهم وكتاباتهم الخطابية» نقلاً عن كتاب كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ، 1981، ص 170.

وفي الثانية: عندما اتهمه بعض الليبراليين بالمسؤولية التاريخية لفلسفته عن شمولية الحكم الديكتاتوري في المنظومة الاشتراكية سابقاً، وللتذكير مرة أخرى، فماركس الأيديولوجي لا يُفهم تماماً، إنْ تناسينا جدله المادي، كما أنّ ماركس العلمي لا يتحقق، ما لم يتموضع في أيديولوجيا غائية على أرض الواقع، ذلك أنّ المفارقة بين ما نبتغيه من اكتمال، وما لا قدرة لنا على إكماله، عالجه بدقّة فيها من التعقيد ما لا يسمح بالقول إنّ ما نريده من الماركسية هو هذا «الماركس» فقط.

المغايرة عن الغرب تستدعي الانفتاح عليه

إنّ الماركسية هي وحدها الكفيلة بتجاوز معوقات التأخر، إذا ما أراد العرب إنجاز المهمة التاريخية لتقدمهم المُرجأ منذ أن غدا استباق الآخرين يَقضُّ مضجع الآمنين في بيوتاتهم التقليدية، فبالأيديولوجيا الماركسية، وبهدى حسّها التاريخي، نشق طريق المستقبل تمرداً على التبعية، بنظر العروي، المهموم بأزمة تخلف العالم العربي الناجمة، إما عن تبعيته الكلية للغرب، وإما عن ممانعته المطلقة لمنجزاته، ليجد أنّ مهمة إخراج العالم العربي من هذه الثنائية، أو من بين فكَّي فم التمساح، ملقاة على عاتق المثقفين، المؤهلين لإدراكهم الواعي لمدى تأثير الفهم الأيديولوجي على الفعل السياسي أولاً، ولمعرفتهم بما يجب انتقاؤه من أفكار ملائمة لظروف واقعهم ثانياً.

فالجماهير العريضة، لا يمكن أن تتصدى لهذه المهمة التاريخية من دون موجِّه، يحصّن خطواتها من هفوة الانزلاق في تعميمات ارتجالية، قد تؤدي، إما إلى تعصّب خانق للتحرر، وإما إلى استتباع مانع للاختيار المسؤول، ولدرء المخاطر المحتملة في كلتا الحالتين، لا بدّ من اختيار السبيل الأنجع غير الموجود، لا في هذا، ولا في ذاك، انما بشق طريق ثالث لا يمكن تعبيده نظرياً، إلَّا بجهد المثقفين غير المستلبين، لا إلى «الاغتراب» ولا إلى «الاعتراب»[1]، بحسب العروي الذي حذر من خطر الاثنين، خصوصاً بعدما وجد «السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة، وإحياء التراث. وفي هاتين النقطتين تتلخص السياسة الثقافية عندنا»[2]. ومما لاشك فيه هنا، أنّ الاغتراب عن واقع العرب،

---

(1) نقصد هنا الإشارة إلى لغة البعض وإفراطهم في الانتماء، أو بالأحرى، التقوقع العصبوي في هويتهم العربية.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 208.

والاعتراب عن واقع الغرب، هما سمتان بارزتان في المشهد الثقافي في عالمنا العربي اليوم، أمام ما نخضع له من ضغوطات ظرفية عكرت صفو الاستكانة بما ورثناه عن الأجداد، ومن إرهاصات التغيير المرتقب ذاك، إنه دليل ساطع عمّا وصلت إليه حالة الترقب المستلبة بأفاعيل الضغط التراثوي «للأنا»، والضغط الحداثوي «للآخر»، وهذا يبيِّن مدى اختمار شوقنا إلى ما لم ننجزه بعد، ليبقى المحذور ههنا، أي في عدم الانجرار بردات فعل، لتحويل الرفض المطلق للتراث، قبولاً كلياً ومن دون مراعاة ولا تشذيب لأفكار الغرب، أو بالعكس، فالعروي يعتقد أنّ المفاضلة بين الاستلابين ممكنة، رغم أنها غير مستحبة، فإذا كان لا بدّ منها فـ «علينا أن نقرر أنّ الاعتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب، وأنّ الحملة ضد الاغتراب. . .، ما هي إلّا محاولة للتغطية على تأخرنا المتزايد»[1].

وفي هذا إقرار ضمني من قبله بأن التجرد والتنكر للاستلاب، لهو شبه مستحيل، في حال نوقشت المسألة على أرض الواقع، بكل ما فيه من تشابكات فكرية وإغواءات ثقافية، والعروي لا يجانب الصواب حين اعترف بأنّ الاستلاب إلى الغرب، بنسب معقولة، لا يضر محاولات تحديث، قد تستجلب معها الصالح والطالح بما لا يتناسب وواقعنا المتموضع خلف ما يستقدمه الاغتراب، فبين الاغتراب والاعتراب هوة سحيقة، لا يردمها النقد البريء والمتسامي عن مفاعيلهما الموجودة، شئنا أم أبينا، في أروقة تفكير كل ناقد حقيقي.

لذا كان انحياز العروي إلى الاغتراب، أو تفضيله إيّاه، بمثابة إقرار وإشهار بوجوب انغماس كل باحث وناقد في وحل متناقضات الواقع، كي لا يتجوهر الكلام في فضاء بعيد عن التأثر والتأثير بحيثيات ظروف كلتا الحالتين «الاغتراب والاعتراب»، ولأنّ هذه المسألة ليست إرادية، فالباحث لا يختار استلابه بشكل واعٍ، إنّما يخضع بلا وعيه لتأثير عوامل بنيوية، تحدد هي وجهة استلابه إلى هذا دون ذاك، وللتوضيح، فإذا كان لا بدّ من الاستلاب، فليكن بأقل كلفة ممكنة، نقدر على دفعها ثمناً لتحول قد يدخلنا في التاريخ.

إنّ سبب إصرار العروي على الماركسية، كمدخل للدخول في التاريخ، يعود برأيه إلى أنّ «ماركس يرى أنّ التحرير من الوعي الخاطئ لا يكون إلّا عن طريق النقد الأيديولوجي، والتحرير من التشيؤ لا يكون إلّا بواسطة القضاء على إمبراطورية البضاعة

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 211.

وقيمة التبادل»[1] وهذان التحرران من شأنهما أن يضعا الشعوب العربية على السكة الصحيحة، لكنْ هل يمكن القول إنّ العروي يفضل الاغتراب لأنه مشتقّ من استلابنا بالفكر الماركسي؟

فممّا لا ريب فيه، أنّ شدّة إعجاب العروي بالماركسية التاريخانية دفعته للدعوة إلى اعتناقها، سبيلاً لحل أوحد، أو كخيار استراتيجي، لكونها «تعلمنا نسبية التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم. وهي في الآن نفسه تتيح لنا ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا»[2]، وتعلمنا أيضاً، تسديد خطواتنا بالارتداد على كل استلاب يَحُوْل دون تحررنا حتى من الماركسية نفسها، لتبقى المفارقة هنا عالقة، بين ضرورة الاستجابة إلى ما تأمر به ماركسية ليست عربية هي في الأصل، من جهة، وما تستلزمه ضرورات تخطي طابعها الغربي لاحتواء غربتها، عملاً بنداء واقعنا العربي من جهة ثانية، وبين هذه وتلك، ضاع معظم الماركسيين العرب في سراديب الطابع الأممي والمحلي، الخاص والعام، فضيَّعوا وجهة سيرهم لما يجب فعله عندما اعتمدوا الماركسية بحرفيتها معياراً للتحديث والتطوير المجتمعي، فتناسوا ما أمر به الجدل الماركسي من تخطٍّ حتى للمقولة الماركسية نفسها، لأنها بنْتُ عصرها وواقعها المختلفين عن واقع وعصر ماركسيي القرن العشرين، ولربما لهذا السبب، تمايزت ماركسية العروي، عندما استحضر منها ما يلائمنا لتصويب اعوجاجنا الأيديولوجي، فأرجأ منها الجانب غير المستعجل وغير الملح لأوضاعنا التي لم تَرْتَقِ بعد إلى مستوى رأسمالية الغرب وآفات التشيؤ البضاعي.

فما من تماثل بين نمط الإنتاج الرأسمالي في الغرب، ونمط الإنتاج الكولونيالي في العالم الثالث، و«إذا كانت البرجوازية الصغيرة لا تمثل طبقة واضحة المعالم حتى في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، فالأحرى أن تكون معقدة في المجتمع العربي، غير المتطور المجزأ، وغير المتجانس»[3]. إذ يتصف المجتمع العربي، خصوصاً، بتعقيدات التوصيف اللاطبقي في انشباك وتداخل المصالح الطبقية بالولاءات العشائرية، وهذا ما يتطلب بحثاً جدياً عن تحديدات عينية، لكي يتشخص المرض قبل البدء في معالجة دائه المستشري في جسد ـ كياننا العربي المعتل بأمراض لا تقتصر على الأيديولوجيا فقط، وإن كانت هذه الأخيرة تشكل مدخلاً أولياً للشفاء من آفات ترتبط في ما بينها بعلاقة جدلية معقدة.

ثمة مأخذ أساس على ما يرومه العروي من استلام المثقف الثوري لزمام المبادرة

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 211.

(2) عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 39.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 214.

في مجتمع ليس سهلاً أن تتعين «سؤوداته» الطبقية الراهنة، ولا أن تتحدد أزماته ببساطة تحميل المسؤولية لهذه الفئة دون تلك، ولا حتى بسذاجة حصرها في فهم تقليدي مؤثر بقدر ما هو متأثر بالأفكار الدخيلة الآتية من صوب الغرب، فالبرجوازية الصغيرة المسيطرة في عالمنا العربي، لا تتشابه أبداً، أو لا تتماثل على الإطلاق مع ما كانته سيطرة البرجوازية الصغيرة في الغرب، ذلك أن توصيف تشابكات هذه الطبقة في مجتمعنا العربي، يستلزم أبحاثاً واستقصاءات جدية حول ما إذا كانت البرجوازية الصغيرة فعلاً تقوم بالوظيفة نفسها، أو الدور ذاته الذي كانت تلعبه في مجتمعات الغرب، وأيضاً إذا ما كان لها المنبت الطبقي نفسه لكي نتجنّب منطق إسقاط الحلول من غرب انفعل بميكانزمات خاصة به، لا تصلح لتعميمها هي نفسها في تفعيل مجتمعاتنا المتأخرة.

إنّ ما يصلح لذاك قد لا يصلح لهذا، وما يجدي هنا قد يضرّ هناك، والعكس. لذا، كان على العروي قبل أن يستفيض بشرح أهمية الأيديولوجيا التاريخانية، أن يستقصي بالبحث الميداني، عن أوضاعنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كي يتحدد ويتعيَّن ما يعتبره معظمنا الحلقة المفقودة في كل مقترحات الحلول التي ينقصها توصيف مُحكم لأوضاعنا ولظروفنا الحالية، إذ لا يكفي القول إنّ «المثقف الثوري ينتمي إلى البرجوازية الصغيرة، ويمثل أقلية داخل النخبة المثقفة غير المرتبطة، التي تعبِّر عن الوضع ولا تحاول أن تتجاوزه ـ هذا المثقف هو المطالب اليوم بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل وبالتالي المجتمع العربي»[1]، خصوصاً وإنّ هذا المثقف، مولود من باطن الوعي العمومي، رغم مشاكسته أو تمرده المعلن على هذا الوعي، فهو لا ينفصل كلياً عنه، بل يتصل برابطة حبل السرَّة معه، حتى وإن بدا في لحظة من اللحظات ثائراً عليه ورافضاً له رفضه لاستكانة العقل الجمعي في التقليد، وبكلام آخر، إنّ ما يطلبه العروي من المثقف الثوري للتخلي عن رومانسيته وطوباويته وقومية البرجوازية الصغيرة، هو بمثابة دعوة رومانسية للانقطاع عن الاشتقاقات البنيوية لتشكل منتوج وعيه الذي لا يقتصر على المكتسبات النظرية من الغرب، لأنّ ثمة محصولاً تجريبياً تراثياً لا يمكن نكرانه، إذا ما أردنا النظر بموضوعية إلى واقع الحال.

فثورية أي مثقف هي رهن مقدرته على صياغة مقترحات عملانية لتخطي الوضع القائم، من دون أن يبدو وكأنه منسلخ عن الوضع القائم، هي رهن قدرته على توليف برنامج ـ متأصل، كي لا يصطدم ـ جديده الطري بصلابة عود الوعي القديم، وهذا

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر نفسه، ص 219.

بهدف ترسيخ الوعي الجديد وتثبيته على أرض الواقع، حتى لا يُقصى بتهمة غربته عن أصالتنا الفكرية، كتلك التي أبعدت أدعياء الحداثة وهزمتهم في الأمس القريب.

فبيت القصيد يكمن في علّة إخفاق المثقفين في إجراء تحولات تنتظر «منهم» - «منا» جهداً نظرياً، كي لا تبقى الماركسية غريبة عن الواقع المُعاش، كي لا تظهر كل محاولة تحديث وكأنها بمثابة اقتلاع جذري للفكر العربي من الصميم؛ مع أنّ هذا لا يعني مهادنة ما شاخ وترهل في وعينا المتلهف إلى تغيير، يبدو أنّ معضلته هي في الاسقاطات والاقتطاعات في الدرجة الأولى، فالتجارب أثبتت أنّنا بحاجة لجرعات تمهُّلية في التحديث، لأنّ القفز أو القطع مع القديم، هو بمثابة «دعسة» أو خطوة ناقصة في فراغ الهوة التي فصلت شيوعية ماركس عن أرثوذكسية الوعي الروسي الذي كان يتلهف إلى عَدْلها، لا إلى إلحادها، إلى قيم المساواة وتكافؤ الفرص، لا إلى مبادئ ديكتاتورية البروليتاريا، أو نظام الحزب الواحد؛ فالعروي يعي أهمية توليف آلية تغييرية قائمة على مداميك وضعيتنا المجتمعية، مثلما يدرك أنّ هبوط الأفكار من «فوق» إلى «تحت»، من الغرب إلى العرب، من الماركسية إلى العالم الثالث، هكذا، من دون تحوير اجتهادي، يضرّ أكثر مما ينفع.

الفصل الثالث

مشروع العروي الإنقاذي

إختراق السدود السياسية واجب ثقافي

إنّ ما اعترض قيام المثقفين الثوريين بدورهم الطبيعي، لم ينحصر بعقبات الوعي التقليدي فحسب، فالمستجدات السياسية أسهمت في الآونة الأخيرة في عرقلة مهمة المثقفين، بعدما اصطدموا بمشكلة القضية الفلسطينية التي تذررت مضاعفاتها وامتدت مفاعيلها لتطال أكثر من السياسة، لتطال عمق التفكير «بالما يجب» قوله في الثقافة، فغدت الحسابات السياسية هي المتحكمة بالخطاب الثقافي واستقلاليته،فوصل الأمر إلى حدّ قيام أحزاب عربية باستلام الحكم بحجّة الدفاع عن القضية الفلسطينية، ذلك أنّ الدعوة إلى توحيد القومية العربية، كان بمثابة مطية لتزخيم أولوية المواجهة الخارجية على المواجهة الداخلية، وبالفعل «إنّ وجود الكيان الصهيوني شدّ العرب، والمفكرين خاصة إلى معتقداتهم العتيقة، ومن هنا جاء تجديد قوة السلفية ومعاودة الحملة ضد التغريب والاستلاب الغربي»[1]؛ خصوصاً وإنّ الغرب جاهر بانحيازه إلى إسرائيل، فغدا الموقف من إسرائيل مرادفاً للموقف من الغرب، من دون أن نميز بين رجعية موقفه تجاهنا، وتقدمية مواقفه تجاه «أناه» المتمثلة بمفارقة سياسته الخارجية عن سياسته الداخلية، ومن دون أن نفرّق بين ما نحتاجه من حضارة الغرب، وما علينا رفضه منها، فعوضاً عن مواجهة أسباب هزيمتنا بمواجهة تخلف أوضاعنا الداخلية، تواجهنا مع الخارج باستنكار سياسته والسخط على مواقفه التي استغلت تخلفنا والتي استثمرت تأخرنا بأنانية فظيعة، لتغدو المسؤولية ملقاة بالدرجة الأولى على تخلفنا «نحن» قبل مسؤولية استغلاله «هو».

على هذه القاعدة، أضحى كل نقد للأنظمة العربية الحاكمة بمثابة ارتداد أو خيانة

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق نفسه، ص 221.

يتهم فيها كل التواقين إلى المواجهة، بالتحسين الثقافي والحضاري، لا بالتحصين السياسي والأمني، من هنا، لم تلقَ الأحزاب الماركسية استحساناً بين الشعوب العربية، رغم مواقفها الواضحة بعدائيتها لقيام مثل الكيان الصهيوني، وما لم يشفع لها، طابعها أو مصدرها الغربي الذي أعاق تعريبها وتأصيلها بقضايانا، كما أنّ معارضتها الدائمة للأنظمة الرافضة التي رفعت شعارات الوحدة القومية والتحرير «بلاءات» استلبت عقول الجماهير العربية إلى حدّ، جعل من كل معارض لها معارضاً للوحدة والتحرير.

إنّ إخفاق النظام الناصري كما البعثي في مواجهة ما تنصبا له في السياسة، قد قوّى النزعات السلفية التي اعتبرت الهزيمة العربية في العام 1967 على سبيل المثال، نتيجة للتخلي عن أصالة فكرنا التراثي ليس إلّا، وهذا ما سمح في أن يتقاسم الساحة، أدعياء نصف الحداثة، وأدعياء السلف الصالح، بتواطؤ مشترك ومقصود في بعض الأحيان، ضد كل معارضة جذرية للحالة «الستاتيكية» المسيطرة اليوم على عالمنا العربي، فصار الهاجس الرئيس، في كلا التيارين، ينصب على إعادة الديمقراطية السياسية إلى مصدرها الغربي، وإرجاع الانفتاح والتعددية السياسية وحرية التعبير عن الرأي إلى الأصل الأوروبي، حيث إنّ رفض هذه المبادئ كان قد تخفى تحت حجج واهية، كالقول: إنّ المواجهة تتطلب اتحاداً وتكاتفاً يعكّره التنوع في المواقف، فالمواجهة لا تحتمل أكثر من رأي واحد وموقف أوحد.

لذا، على المثقفين أن يواجهوا الجمود السياسي في واقعهم من خلال التصدي لدعوات الممانعة تلك المنفعلة باللحظة السياسية، وعليهم الإفصاح عن القول الصعب بجسارة العارف لمخاطر اقتلاع المتجذر في أروقة العقول التقليدية، منذ ما يزيد عن الخمسة عشر قرناً، وهذا ما يرتب عليهم تحديد الهدف الاستراتيجي، من خلال تعيين الاسهامات المرحلية لتحقيق شيء من ذلك الهدف بكيفية ذرائعية، بغية ردم الهوة بين القديم القائم، والجديد القادم.

بهذا المعنى، فالنخبة المثقفة معنية أكثر من غيرها بالأوضاع السياسية لجماهير أمتنا المستلبة بسياسة الولاء المشخصن في زعيم هنا، وقائد هناك؛ إذ لا معنى لفصل الثقافة عن السياسة في مجتمع يمتزج في وعي أبنائه الشقان، بطريقة لا يمكن معها إسناد مهمة التغيير الأيديولوجي إلى فئة نخبوية بعيدة ومتعالية عن المنغمسات السياسية العامة.

فجدل العلاقة بين الثقافي والسياسي متشابك إلى حدّ، لا معنى فيه للقول بتغيير ثقافي لا يلحظ الاعتبارات السياسية الاقتصادية والاجتماعية المتعشعشة في أيديولوجيا الجماهير، وكما يقول الجابري: «لا قيمة للفكر الثوري إذا لم يُدْمَجْ في عمل الجماهير، إذا لم يستق موضوعاته من المشاكل اليومية الملموسة التي تعيشها الجماهير»[1] وما يعزز

هذا الشوق، اعتراف العروي نفسه بأنّ المشكلة السياسية في عالمنا العربي، تعرقل مهمة المثقفين، بقوله: «إنّ تفهُّم الغرب اللاديني والشرق الاشتراكي لأهداف الصهيونية مع أنها متناقضة تماماً لأهداف النظامين معاً، يضعف من الأساس دعوة المثقف الثوري العربي إلى التقيد بمنطق العقل والتاريخ»[2].

من هنا، لا يعيد هو النظر في ثورته الثقافية المزعومة، بل يصوب ما قد يُفهم من دعوته على أنها دعوة ثقافية خالصة، عندما كشف أو أشار إلى العقبات السياسية لعمل المثقفين (كمضاعفات القضية الفلسطينية مثلاً)، مع إصراره الكامل على أنّ أولوية التغيير هي برسم المثقف العربي القادر على الربط بين مستلزمات التعبئة الثقافية، ومتوجبات الفعل السياسي، من دون تفرقه أو تجزيء ضرورات القناعة بأيديولوجيا صالحة لتنمية الحس والأداء السياسي عند الجماعة.

إنّ مهادنة الوعي التقليدي، لا تُنْتِج سوى اجترار فارغ لمقولات، طالما تشدّق بها الساعون إلى تحديث يتطلب نقداً جذرياً، كما أسلفنا، لا المداراة. من هنا، لربما كان نقد الجابري للعروي في غير محلّه، حين قايس بين ماركسية العروي وماركسية ماركس بطريقة تدعو إلى الاستفهام عن فهم الجابري لماركسية ليست متحجرة بفهم واحد، ولا تشكل قراءتها معياراً أوحد لمقاربة أوضاعنا الحضارية المغايرة لما كانته أوروبا في القرن الثامن عشر، فالقول: «إنّ كل نظرية تهدف إلى تفسير التاريخ أو بناء المستقبل بواسطة مقولة «النخبة» هي نظرية غير ماركسية تماماً، بل تتعارض على طول الخط مع الماركسية»[3]، لا يتفق مع دعوة ماركس إلى العمل بحسب احتياجات كل مرحلة زمانية ومكانية، وبما يستدعي جهداً نظرياً لتوليف برنامج عملاني يتلاءم والتوصيف غير الثابت لا في ما قاله ماركس، ولا في ما سيقوله غيره؛ لذا من الطبيعي القول إنّ العروي عربيّ بامتياز، وإن خالف عروبة زملائه المفكرين الآخرين، كما أنه يجوز اعتباره ماركسي الالتزام، وإنْ تعارض مع قراءة الجابري لماركسية لا تتحدد بمعيار فهم هذا الأخير لها.

في نهاية المطاف، لا يكترث العروي بما يمكن أن يُتَّهم به، إذا ما كانت نتيجة الحصاد ضامنة لخير وفير، بعدما جرّبنا محاولات التحديث المجتزأة، وبعدما قمنا بخطوات ناقصة، لم ينجم عنها سوى تقهقر لا سبيل لإيقافه، إلّا من خلال أيديولوجيا

---

(1) الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 118.

(2) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 223.

(3) الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 113 .

شاملة لا تهادن ما يعترضها، مهما كان مترسخاً في قداسة العبادات، ومهما كان موغلاً في عمق تاريخنا ـ تراثنا، فالعبرة إنّما هي في النتيجة، حتى ولو تأتّى عن ذلك، كلام عن تغريب عروبتنا وأوْرَبَةِ تراثنا، ذلك «أنّ اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيراً من التواضع، والرضى بأن نتميز مؤقتاً عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول. ربَّ معترض يقول: ستكون حينئذٍ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! وليكن ـ إذا كان في ذلك طريق الخلاص»[1].

فلا جدوى من الوقوف حراساً على أضرحة الأموات القدماء، بينما يسعى الغير إلى بناء بيوتٍ عصرية للأحياء، كما يجب ألَّا نخاف من أن نُتَّهم بالتبعية للغرب، إذا ما كانت مستلزمات التحديث تقضي بالتخلي عن حراسة التراث، والعمل بالوجهة التي يعمل بها «الغير» ـ الغرب؛ آن الأوان لهجر الأطلال التي طالما تغنينا بها وبمنجزات أصحابها حنيناً إلى ما كانه «هم» في الماضي، لا إلى ما يجب أن نكونه «نحن» في المستقبل، فلنتخلَّ إذاً، عن الحجج التي تزعم المحافظة على خصوصية لا ضير من وجودها، إذا ما تدعمت بها صيرورة حركتنا نحو مستقبل آمن يستدعي بدوره التركيز على ما يجب فعله غداً، أكثر من التحديق بما فعلوه هم البارحة.

هكذا يقترح العروي العمل بنداء الغد، في أطروحته التي سعت إلى تأمين العدة المفاهيمية لإنجاز ما أرجىء إنجازه، منذ مدة أضحت كافية لأن نتعلم منها، «ما لنا» و«ما علينا»، «ما يجب» و«ما لا يجب فعله»، فبهدف التحديث، يجب أنْ تُشرّع الأبواب أمام أي عمل، ومهما قيل عنه، إذا ما كان يصب في هذه الغاية، حتى ولو تطلب الأمر تدنيس مقدساتنا اللاسامية، ما لم تتقاطع وسمو تحديث مجتمعاتنا المهددة بالذوبان، وهذا ما يؤكد أنّ ماركسية العروي ليست بحث إيمانية، إنما وظائفية، بجعلها نظرية عمل، يُرتَجى منها فائدة لنا، في حال استلهمنا ونهلنا منها، بكيفية ذرائعية، ما يتفق وحاجتنا إلى عصرنة ما ترهل عندنا، بتجاوز ما لا يتعصرن، وذلك كي لا نبقى تابعين في انفعالنا السلبي، إما بالرفض المطلق، أو بالقبول الكلّي للآتي من الغرب، وبتلقينا مرغمين لما يفيدنا، وما لا يفيدنا من الآخر.

كتابة التاريخ تُعبّر عن وضعية المؤرخ ومستواه المعرفي

يلتفت العروي إلى ثقافة «الغير»، وهو يناقش ثقافة «الأنا»، ليجدها قد أسهمت بشكل حثيث في تشكيل رأينا بـ «الأنا» وبـ« الآخر»، وهذا، من خلال استعراضه

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 225.

للمواقف المنضوية في ما آل إليه تاريخ العرب المنقول منهم إلينا، حاصراً المشكلة في منهجية تأريخ الدارس الأوروبي للمدروس العربي، وفي هذا الصدد، برزت مسافة إبستيمولوجية شاسعة، بين مناهج البحث الصادرة عمّا وصل إليه المستوى المعرفي المتقدم للدارس الغربي من جهة، وما كان عليه المستوى المعرفي المتأخر للمدروس العربي من جهة ثانية، ذلك أنّ كل مدونة تاريخية، أكانت غربية أم عربية، لا تربط بين راهنية التدوين، وتاريخية الخبر ـ الحدث، تُعتبر ناقصة ومسطحة، لأنها تكون قد غيبت العوامل التي حدت بقراءة الحدث أو الخبر التاريخي، باتّجاه دون آخر، عندها، «يمكن أن ندرس ما يقوله كل مؤرخ عن الحقبة التي يدرسها لا بالنظر إلى وقائع تلك الحقبة وحسب، بل أيضاً إلى وقائع العهد الذي يعيش فيه المؤرخ ذاته. وهكذا يمكن ربط تعليلات المؤرخين بأغراضهم»[1].

لقد استوحى العروي موقفه هذا في كتابة التاريخ، من خلال بحثه في تنظيرات الأوروبيين غير المرتكنين إلى رأي ثابت ومحدد، منذ أن غدا استشراقهم بمثابة الخبز اليومي في ثقافتهم، المتحصلة من تنوع وتعدد تحليلاتهم للقضايا الساخنة تلك التي يندرج الاستشراق في عدادها، ما فرض على مؤرخيهم قياس الحدث على ما ابتدعوه من نظريات كانت تعلل التاريخ، بناء على أنماط جاهزة، لقياس مدى مطابقته أو مفارقته لمعايير منهجية صارمة، لا تتناسب مع نسبية الإدراك بخصوصية الحدث.

فنظرية التاريخ شرّ لا بدّ منه، لكونها لم ولن تستطيع محاكاة خصوصية الحدث وفرادة الخبر، مهما ادعت من مرونة، ومهما اجتهد أصحابها في تمرينها على التكيف المطاط، فتعيناتها أكثر صرامة من أن تترجح فيها مرونة التأويل على مبدأ وجودها كنظرية راسخة في مقولات ترسم في ما بينها اتجاهاً هو المنهج بعينه.

لذا، يعتقد العروي أنّ مسؤولية المؤرخ تكمن في قدرته على النظر في الأحداث، لا من موقع العارف بمنهجية «الشاردة والواردة» في التاريخ، ولا من منطلق المدرك سلفاً لما كان يجري في الماضي الواضح بوضوح الأنماط النظرية لعقيدته التي تعطي لكل سؤال جواباً، «إنّ التاريخ يعني الحركة وتوالي الأحداث المستجدة، فخصوصية الحدث تحتم خصوصية التفسير وتستبعد الأنماط الجاهزة»[2]، فعلى هذه القاعدة، يرفض هو التفسيرات التاريخية الجاهزة التي اقتطعت مرحلة من تاريخ الغرب، وأسقطتها على واقع الشرق، أو تلك التي آمنت بما قاله فلاسفة التاريخ الغربي كمكيافيلي ومونتسكيو، وفلاسفة التاريخ العربي كابن خلدون، فاحتكمت إلى مواقفهم واسترخت بمخدع

---

(1) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ط 4، ص 27.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 39.

تفسيراتهم، لا كوجهة نظر معبرة عن المستوى المعرفي للمؤرخ المتموضع في واقع مؤثر هو أيضاً في ما قالوه، إنما كمسلمات ويقينٍ مطلق، مع أننا لا ندعو إلى الاستغناء عن إسهامات هؤلاء الغنية بدروس قد تفيدنا في تجنب أفخاخ الإطلاقات والتعميمات التي وقع في شركها الأكثرون، وبالأخص، من قايس المجتمع العربي بمعايير النظرية التطورية لداروين مثلاً، أو من عاين المجتمع الأوروبي بالحدِّ المعياري لنظرية ابن خلدون التي عزت الاختلاف بين الشعوب والأمم إلى عوامل جغرافية، كتوزع الأقاليم، وتقادم السلطات، الخ...

فالتاريخ لا يُحاكم على أساس منهج هو جزء من حركيته غير الثابتة، لا في نظرية، ولا عند حكم، فالصعوبة إذاً في مجاراة صيرورته المتمفصلة في منطلقات منهجية مستتبّة إلى درجة، تبدو وكأنها فوق التاريخ، لا من رحم متغيراته الدائمة. وفي هذا السياق، لا نعجب لما استغربه العروي من «أنّ ما يقدمه لنا المؤلفون الأجانب في ثوب نظريات ليس سوى أنماط مستوحاة من نظرية اقتصادية عامة أو من حقب منتقاة من تاريخ البلاد الغربية»[1].

فالنظرية، أياً كان مصدرها، ترتبط بالوضعية التاريخية لنشأتها من ظروف وعوامل لا يمكن معها اتهام النظرية التاريخية لماركس مثلاً، بأنّها لا تصلح لنا، لكونها مستوحاة من قراءته الاقتصادية الاجتماعية للواقع الأوروبي، كما لا يمكن تعميمها مطلقاً، بحذف علائق وضعيته المتعينة في زمان ومكان محددين.

فالمأخذ على ما تقدم به الأوروبيون تجاهنا، يجب أن يطال الجانب الذي أساء استخدام معارف عصرهم وواقعهم بطريقة تعمدت إطلاق توصيفات لا تتناسب مع أخلاقيات الروح العلمية التي تدعو إلى التواضع في المقترحات، لا الغرور والتعالي في إطلاق الأحكام وكأنها بداهات علمية. وهنا، تجدر الإشارة، إلى أنّ ثمة مسألة حساسة جداً في عمل المؤرخين غير الحذرين من منزلقات المبالغة في تظهير خصوصية حضارتهم، تلك التي تلطّى خلفها كل من أراد إظهار ميزاته، عبر التركيز على وقائع فريدة لا تتماثل مع ما جرى على الضفة الأخرى من العالم، فعلى الرغم من وجود ميزات خاصة عند كل أمة، فإنّ توغُّل الباحث في التنقيب «الموسوس»، بالبحث عمّا يميِّز حضارته، من دون النظر إلى العناصر المشتركة بين الشعوب، يُخرج البحث التاريخي عن المسار المنهجي، فيتفلّت التحليل من ضوابط القاسم المشترك في تجارب الشعوب، حتى يغدو لكل ملّة نطاق خاص، لا يتقاطع فيها أبداً ما كانته أو مع ما صارته

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 38.

الشعوب الأخرى. لذا، فالقراءة الموضوعية تملي على المؤرخ أن يحارب «في نفس الوقت أنصار التعميم، أي الاجتماعيين، وأنصار التخصيص المطلق الذين ينتهون إلى العدمية في مضمار دراسة التاريخ»[1]، فكل من يحاول الاختباء وراء خصوصية حضارته، منعاً للتفاعل والاحتكاك، ينتهي حتماً إلى العبث، وكل من يعمم بطريقة حذافيرية تجربة البارحة على اليوم، كل من يسقط هذا على ذاك، لا يحصد إلّا إطلاقات، لا تمتُّ إلى البحث العلمي بأية صلة، فمخطئ من يستسهل عملية التوليف بين عمومية المنهج وخصوصية التجربة، إنّها مسألة معقدة وتحتاج إلى اجتهاد منهجي لكي يُحافظ على ما «يُمعيِنْ» ـ من معنى ـ الخاص هذا، من دون التخلي عن احتمالات تماثله تكراره أو تشابهه مع ما يجعله ذا صفة عامة. لكنّ السؤال يبقى، كيف تتعين تلك الخصوصية؟ ومن هو القادر على أن يحددها بموجب هذا المنهج دون ذاك؟

لهذا، على المؤرخ أن يتقصّى الحقائق والوقائع بالمقارنة والتمحيص، قبل تحليلها عبر مناهج، ستنتهي إلى خلاصات معقودة بالأصل على ما توفر في معطيات هي التي تحدّد استنتاجات المؤرخ أو عالم الاجتماع. وفي هذا السياق، انطوى علم الاستشراق التقليدي على كمّ من الأقاويل المنقولة على ألسنة بحّاثيه الميدانيين، (أي الرحّالة) الذين عاينوا الواقع الشرقي بذهنية غربية متعالية عن الفهم الانتروبولوجي لطبيعة الأحداث والوقائع المجتمعية، الظاهرة كما لو أنها متأسطرة في طقوس وشعائر، لا تمتُّ إلى الظروف الحياتية بأية صلة، ذلك أنّ أخبار الرحالة، شكلت بذاتها معطىً أولياً، تحددت في ضوئه مواقف المستشرقين وأحكامهم المبنية على ما صاغه الرحالة الأولون، ما يعني، أنّ الموقف الاستشراقي كان مضمراً في ما كتبه ـ رواه أو رسمه الرحالة الغربيون، إلّا أنّ هذا لا يعفي عالم الاجتماع، ولا المؤرخ من مسؤولية تفحصه لجدِّية الخبر وصحّة الحدث، لكي يتمكن من الاشتغال على ما لم يسمعه ـ يقرأه فقط، بل على ما تحصّن بمنطق تفحّصه هو للمنقول إليه بالواسطة.

فبعدما أطاحت مستجدات العلوم الاجتماعية بحيّز لا بأس به من مساوئ الاستشراق التقليدي، ما زال الغرب عندنا متعُيناً باستشراقه ذاك الموجود إزاء منتقديه الفاعلين في أوساط أكاديمية محدودة لم تمحُ بعْدُ الصورة السلبية المترسخة في أذهان العامة بشكل كلّي. من هنا، اختلط علينا، نحن العرب، أمر المصالحة بين متناقضات لم نعتد على مزاوجتها في مساحة واحدة، فإما أن يكون الغرب إستشراقياً بالتمام، وإما علمياً بشكل كلّي، مثلما لم ندرك بعد كيف يتواءم الاتجاه الديمقراطي في سياسة الغرب الداخلية، مع الاتجاه الإمبريالي في سياسته الخارجية.

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 46.

الغزل المتبادل بين فعل الاستشراق وانفعال ردنا عليه

إنّ طريقة تعامل بعض المثقفين العرب مع مكتسبات العلوم الغربية، أوجد شرخاً بنيوياً بين فئة من المثقفين المتأوربين، ومزاعم فئة أخرى من المثقفين التراثويين ـ الأصوليين، المناهضين للفئة الأولى مناهضتهم لأحكام الاستشراق المتمثل عندهم بإرادة الهيمنة السياسية على مقدراتنا العربية، لقد ارتكز خطاب المثقفين التراثويين في العالم العربي، وما زال، على حجج وجيهة في السياسة، فسهُلت عندها محاربة المثقفين الذين وجدوا في علوم الغرب خير معين على مجابهة سياسة الغرب، وبحسب مكسيم رودنسون «فنحن نجد أنّ اختصاصيّي البلدان المدروسة هم في الغالب معارضون، من حيث المبدأ، للعلماء الأوروبيين لأنهم يصمونهم عموماً بأنهم ملوثون بالروح الاستعمارية والعرقية المركزية، هذا في حين أنهم لا يتوانون عن الاحتفاظ بالكثير، وربما بالأساس، من إسهاماتهم وإنجازاتهم. وفي الغالب نجدهم يرمون بالطفل مع الغسيل الوسخ»[1].

إنّ هذا الكلام الصادر عن لسان مستشرق غير تقليدي، يشير إلى أنّ ثمة ما يؤكد تمايز المستشرقين واختلافهم في ما بينهم، بحيث لا يمكن معه تقييم أعمال «رودنسون» بالقيمة نفسها لأعمال «رينان»، مثلما لا يجوز الدمج بين مواقفهما على نحو يمحو ما يميّز حسنات هذا عن سيئات ذاك، وربطاً مع ما يجري في دائرة الاستشراق، نقول: إنّ العرب ما زالوا متخلفين عن المتابعة الحثيثة لصيرورة العلوم والمناهج الغربية التي تخطت نفسها أكثر من مرّة، فأضحت بالنسبة لهم ملتبسة، وغير واضحة في تداخل علائق ماضي أحكامهم، بحاضر نقدهم لتلك الأحكام، ولعلّ سطوة الأحكام الاستشراقية التقليدية على الذهن الغربي شكلت سداً منيعاً حال دون أن يغدو استشراق رودنسون، بالنسبة لنا، عنواناً لمناهضة الاستشراق التقليدي، فبدلاً من أن يتناغم ردّنا ـ نقدنا للاستشراق التقليدي مع استشراق غير التقليدين، على قلتهم، لغاية فيها مصلحة لنا، ذوبنا الصوت النشاز من صوبهم، بنشاز حفنة من أصوات بعض مثقفينا غير القادرين على عقد صلة تحالفية توثيقية، باستطاعتها إذا ما تمَّت بين الموقفين المغايرين من عندنا ومن عندهم، أن تصوب اعوجاجات وعينا بالآخر ووعي الآخر بالأنا، لكنْ على العكس، يحتل الاستشراق التقليدي الساحة، بمفاعيله التي تتناغم مع انفعالات رافضيه عندنا، ولربما لغة الرفض المتبادلة تلك، تستهوي دوماً المتحاربين، «إذ لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

---

(1) رودنسون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 55.

أما السؤال المطروح: «لماذا، بعد قرن ونصف من تعرُّف العرب على العلم الحديث، لا تزال الجامعات التي تدرسه، في شبه عزلة عن محيطها الاجتماعي»[1] فيفتضح غزل الاتجاهين المسيطرين على ثقافتي العالم الغربي والعالم العربي على حدٍّ سواء، إنّه غزل بين إملاءات فعل الاستشراق عندهم، وانفعالات نقضه عندنا، خصوصاً وإنّ ثقافتنا الراهنة مصابة بفقدان المناعة تجاه ثقافة «الغير»، فلا هي قادرة على تقبل حسنات الآخر، كما لو أنها منه وله، ولا هي قادرة على ردّ مساوئه التي استلبت عقولنا انشغالاً بما لا يجب الانهمام به، بأولويات فعل التحديث، وغالباً ما تحصّن أدعياء الثقافة العربية الأصلية، بماضي منجزاتهم، لتبرير إخفاق حاضرهم، وتعويضاً سيكولوجياً عمّا فاتهم من عصرنة، لا تتحدد بمزاعم المتحصنين في معاقل الأجداد، فالتحديث فعل تجاوزي نحو مستقبل يتأثر بالماضي، بقدر ما يساعده هذا الأخير على شق طريق جديدة لم تطأها قدم الأقدمين بعد.

هكذا تحوَّل الماضي المجيد عندنا اليوم، غطاءً لإخفاء عيوب الحاضر، فانقلبت إيجابيات الأمس إلى كوابح لتسويغ تأخرنا التاريخي، بدلاً من أن تدفعنا للامتثال بعبر الماضي لتعزيز الثقة بالنفس، كشرط للردّ على النظرات، أو النظريات العنصرية المتطرفة التي آمنت بدونية العرب، كعرق، فأثر إيمانها فينا، إحساساً بالضعف والعجز تجاه ثقافة الغير، وفي هذا السياق، يشير العروي إلى العلاقة الجدلية التي تربط بين ما هو قائم في الماضي، وما يجب أن نقوم به في الحاضر، لإدراك ذلك الماضي، إذ لا ينكشف مضمون التراث إلّا بفهمٍ يتجاوز وجه التراث، ولا تنجلي حقيقة ما كنا فيه ـ عليه، إلّا بتخطي ما نحن فيه ـ عليه و«إذا توقف مجتمع عن التقدم العلمي فإنه لا يلبث أن يفقد السيطرة على إنجازاته الماضية لأنه يفقد بسرعة القدرة على فهمها واستيعابها، نفهم هكذا كيف يمكن أن تنحط أمة من قمة العلم إلى حضيض الجهل»[2].

هكذا أنيط التأخر الحضاري للعرب بعوامل لا تقتصر على الثقافة دون السياسة أو الاقتصاد، فالمسألة إذاً تحتاج إلى معرفة دقيقة بالأداء السياسي في إدارة وعي الجماعة، وبكيفية تعامل الدولة الحديثة مع ثقافة مجتمعنا وركوده الاقتصادي، كيفية تعاطيه مع مثقفيه المشاكسين والمبدعين، بتعكير صفو سكون تلك الثقافة، فبغض النظر عمّا إذا كان احتضان أو إقصاء المثقفين نتيجة الحالة السياسية العامة للدولة، أو سبباً لتلك الحالة، يبقى أن نشير إلى أنّ في احتضانهم دلائل على مصالحة ضرورية، كي لا يتجذر الفصام

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 118.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 121.

بين السائد والمستجد، بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، بين انصياع الوعي العام وتمرد الوعي الخاص، فالسماح بالاختلاف والقبول بالتعددية قد يؤمنان مساحة حوار، تميّزت به «مدنيّة» الغرب اليوم عن «ريفيّة» العالم العربي، وهو ما كانت قد تميّزت به مركزية العرب القدماء عن هامشية الغرب في ذلك الوقت، فالسبيل إلى الترقي بالتحول من. . .، إلى. . .، يقحمنا مباشرة في السؤال عن مدى توفير السياسة العربية لشروط التمدّن؟، ولمقتضيات تأصيل العصرنة في واقع عربي يستعمل تكنولوجيا القرن الواحد والعشرين بذهنية بدائية تنتمي إلى القرن الحادي عشر؟ ذلك أنّ الفائدة المتوخاة تفضي إلى «إنشاء مؤسسة علمية تستطيع أن تغذي نفسها بنفسها وأن تربط بصفة نهائية العلم التجريبي بالتطور الاقتصادي والاجتماعي»[1].

لكنْ، من هو المعني الأول بإجراء مثل هذا الربط؟ ومن هو المؤهل لتنفيذ هذه المهمة المعقدة؟

إنّ الإجابة هنا، لا تتبدى بسهولة طرح السؤال عمّن يستطيع النهوض بمجتمع متخم بعوائق ميكانيزماته الذاتية على الصعد كافة، ومثقل بكوابح خارجية، كتلك الانبهارات التي استلبت مقدرة أبنائه على الترقّي والخروج من مأزقهم الراهن، أما التفلُّت من فراغ هاتين الحلقتين فيستدعي التعمّق في البحث عن أولوية المباشرة بفك العقدة، وهذا ما سعى إليه العروي في مشروعه هذا، أبالعمل الثقافي لاستبدال وعي جديد بالوعي التقليدي؟ أم بالإملاءات السياسية لتبديد أنماط الولاء القبلي والعشائري وفرطها بفرض دولة القانون؟ أم بتآزر العاملَيْن معاً؟

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ للسياسة قوة الفعل السريع والمباشر لاستدراك ما فاتنا، إلَّا أنّ طبيعتها لا تقدر على الإحاطة بكلّ حيثيات التأهيل، لقبول ما يجب قبوله، فهي ليست قادرة على فرض القانون، إلَّا إذا ترافق ذلك مع الوعي بأهمية القانون، إلَّا إذا توفَّر مناخ حضاري بذهنية عصرية، لا تنشأ، إلَّا بالنقد الجريء من قِبل المثقفين العضويين الضالعين بالسياسة، كما بالاقتصاد والاجتماع، من هنا يتخطى العروي بقوله «لا بدّ، في نظري، للسلطة السياسية، مهما كانت، أن تنتهج سياسة تخلق جواً مدينياً ملائماً لنمو العلم»[2]، شروط مثل هذا الانتهاج السياسي الذي يجب أن تسبقه تحولات ميدانية، من تنمية اقتصادية واجتماعية، بعد أن تتجاوز الثقافة الناشئة مطبات الثقافة التقليدية غير المؤاتية لاستيعاب التحولات الآنفة الذكر.

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 141.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 138.

الكشف عمّا يختبئ في الاقتصاد من ثقافة، وفي الثقافة من سياسة

إنّ العلاقة الجدلية التي تربط تفاعلات السياسة بالاقتصاد والثقافة، تنعقد على ما يجعل من التفريق، أو الفصل بين هذه المجالات المتأثرة بعضها ببعض، والمتصلة في ما بينها، بشكل لا تتضح فيه تماماً علائق التداخل بين السياسة والاقتصاد أو الثقافة، مسألة حساسة جداً في التحليلات الرامية إلى تفكيك أسباب طغيان المجال السياسي على ما عداه في المجتمع المستهدف. لذا، يقضي التحليل الموضوعي بألّا نقطع أواصر الصلة للفصل بين مجالات موثقة في ما بينها بعلاقة جدلية لا يمكن معها فهم الآليات الاقتصادية المتبعة، ما لم ندرك التدخلات السياسية المقرّرة، ربطاً مع المستوى الثقافي العام للحالتين، لكن الأبواب ليست مشرّعة للغوص في هذه المشكلة المغطاة بالظاهرة الخطابية العاملة على إخفاء الإخفاق السياسي بردّه إلى التدهور الاقتصادي، أو العكس، وهنا بالذات، يأتي دور المثقف في مهمته للكشف عمّا يربط هذا بذاك، ولفضح العورات البنيوية المتأصلة في سذاجة الاعتقاد بأنّ مسؤولية السياسة عن الاقتصاد تقتصر على تأمين حماية للتجار والمستهلكين، أكثر من توفير مناخات، أو بالأحرى، إمكانات لخلق فرص إنتاجية، كتحدٍّ أولي لبناء الاقتصاد على أسس متينة، والسبب برأي العروي «هو أنّ ما يقود تفكيرنا عامة هو مفهوم الاستهلاك: الذهنية التجارية هي المتغلبة على اقتصادياتنا والذهنية الترفيهية هي المتحكمة في اجتماعياتنا»[1]، ونضيف بدورنا أنّ ذهنية الولاء العشائري ـ القبلي قد هيمنت على سياسيينا، وبالتالي سياساتنا المحكومة براهن المكسب الذاتي، لا باستراتيجيا المصلحة العامة.

فأمام هذا المشهد المأساوي لمجتمعاتنا، لا أفق للتغيير، إلّا إذا تضافرت جهود أصحاب الضمائر الحيّة القلائل ممَّن يتفانى ويضحي بمكاسبه الآنية ـ الذاتية، لتوعية أصحاب المصلحة في التحول من مجتمع استهلاكي إلى مجتمع إنتاجي، من مجتمع منفعل إلى مجتمع فاعل، إذ لا خيار للمتأخرين سوى خيار التغيير، للخروج من حال البؤس المهيمنة على مقدرات إنتاجهم الذهني المطبوع بسوء التعامل مع القضايا الميدانية، أياً كانت. . . .

ومرّة أخرى، يبرز دور المثقف العضوي، كحامل لمشعل إنارة الطريق، للتقليل من تعثرات سيرنا نحو مستقبل آمن، ومستقبل أكيد، وبتسلمه لزمام المبادرة، قد تنفتح آفاق انسدّت منذ أن هاجرت الثقافة وعينا لضرورة المصالحة مع الأفكار النافعة، من أي صوب أتت، فالخطورة بنظر العروي تكمن في بقاء «المثقف بعيداً عن عالم الإنتاج،

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 146.

مفهوم الإنتاج ذاته غريب عن فكرنا العمومي، فيبقى التعليم مستقلاً عن المنطق الابتكاري. يمتص التعليم قسماً كبيراً من مصاريف الدولة[1] ولا يساهم في تنمية مداخيلها»[2]. ومهما يكن، فلا جدوى من الثقافة ما لم تُسْتَوعَب كإطار واسع للمجال السياسي ـ الاقتصادي والاجتماعي، لتغدو ثقافة السياسة موجهاً لأداء السياسيين، وثقافة الاقتصاد مرشداً في بناء مؤسسات إنتاجية قوية، والثقافة الاجتماعية تحمي مناخات التجديد والإبداع في كل المجالات.

فالعروي لا يعوّل على تغيير في نمط الإنتاج دون تغيير في علاقات الإنتاج نفسها، وهذا ما يستلزم اجتثاث أنماط التفكير التقليدي، لكي تتوازن العلاقة بين ما نتوق إليه من تجديد، وما يمليه علينا هذا التجديد من خطوات عملانية، ستهدم أول ما تهدم، الكوابح الذاتية التي تعيق فعل التجديد والتطور.

فبغياب الذهنية المحصنة بمعارف العلوم العصرية، وبافتقادنا للحس النقدي في بناء تلك الذهنية، لا نتقدم خطوة إلى الأمام، بل نراوح مكاننا، وفي ظننا، أنّ الجهد المبذول بذاته كفيل وحده أن ينقلنا إلى برّ الأمان، ذلك أنّ اقتباس العلم من الخارج، من دون أن يتفاعل مع المناخ العام لمجتمعاتنا المتعطشة إليه، إقراراً منها بحاجتها إلى تلك العلوم، مع ما نشهده من إقبال واسع على التخصص الأكاديمي، من دون أن نعترف، وبالقدر نفسه، بسلبيات الذهنية التقليدية التي تعيق تفعيل تخصصاتنا تلك، ومن دون أن نستبدل بها ذهنية منفتحة قادرة على تلقف تلك العلوم ومصالحتها، كما لو أنها منها ولها، فالاعتراف بأهمية علوم الغرب لنا، من دون نقد العقلية العاجزة عن أن تتمثل بتلك العلوم فينا، لا يغير من الوضع شيئاً، فالمغزى إذاً، لا في الادّعاء بضرورة العلم، إنما في اتخاذ إجراءات ملموسة كي لا تبقى العلوم غريبة أو دخيلة على ثقافتنا العربية، والسبيل إلى ذلك، لا يُفهم بالقول: «إنّ المسيرة العلمية قد تتعثر حتى مع إيجاد ظروف ملائمة، لكن أسباب التعثر لا تتعلق عندئذٍ بحاجز موروث. فإزالة هذا الإرث التاريخي الحاجز المتمثل في سلوك، هو مضمون كل ثورة حقيقية. . . ، تعني دائماً الانتقال من ذهنية استهلاكية إلى ذهنية إنتاجية»[3].

---

(1) تشير إحصاءات المنظمات الدولية إلى أنّ تكلفة تعليم الدولة لأبنائها في العالم العربي ليست مبنية على خطة واضحة ذات جدوى، للاستفادة من المكسب العلمي المدفوع إليه عشوائياً جيش من المتعلمين، أي بدون دراسة صحيحة ومن دون برنامج تنموي، لما نحتاجه وما لا نحتاجه في ظروفنا الراهنة. وهذا ما يدفع بالمتخصصين للهجرة إلى الخارج بحثاً عن فرص عمل لتخصصهم المهمل في أوطانهم.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 146.

(3) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 148.

بما أنّ تجذّر الجهل، عبر هذا الاستبداد التاريخي الطويل، يُفضي بنا إلى هدم المعوقات التراثية، أو تفكيكها من خلال عملية بحث متأنية في أسباب اجترارنا للذي لم يكن، ولم يعد صالحاً استهلاكه لخوائه التاريخي؛ فالانتقال من ذهنية استهلاكية إلى ذهنية إنتاجية، دونه صعوبات جمّة، لا تقتصر على سبب بعينه، كما أنّ إزالة العلائق السلبية للموروث، لا تستجلب المنافع في حال كان مستوى البدائل متقدماً بمسافات على مستوى ثقافتنا، أو في حال كانت البدائل متأخرة بأشواط عن تلبية احتياجاتنا المادية والمعنوية تلك التي لا تتحدد بوصفات عامة، فكل علاج يتعيّن بحسب فرادة العلّة، ولأنّ العلل مختلفة من كيان لآخر، ولا تتشابه بين مرحلة وأخرى، فترياق العلاج هنا قد يصير سمّاً هناك، وما يضرّ في هذه المرحلة، قد يصبح ذا فائدة كبيرة في مرحلة ثانية.

لذا، على المهتمين بقضايا مجتمعاتهم أن يجعلوا أنفسهم أطباء ـ حكماء لتشخيص الداء، قبل أن يتعيَّن الدواء، عندها فقط، نستطيع فبركة تركيبة علاجية مضادة للجرائيم المنتعشة فينا، بفضل فضلات ماضي التراث، من دون أن نُلحِق ضرراً بما لا ضرر منه في التراث، إلّا أنّ الإطاحة بالماضي من دون مراعاة خصوصية تاريخنا، لا تُنتِج التحول المُرتجى، إلّا بالكيفية التي تطرح فيها المستجدات، بالكيفية التي تتطعم بها الأمور التراثية، وإلّا، تصدى لها التراث بممانعة امتصاص فوائد التلقيح، كتلك التي تحولت فيها تجربة بناء الاشتراكية في الجزائر، إلى مأساة الردّة نحو إسلام سلفي، عندما تبعثر المجتمع وتمزق إلى فئات متخاصمة ومتحاربة حول هوية مفقودة منذ محاولات القيام «بفرنسة» الجزائر، فتجذرت المشكلة أكثر في محاولات «مركستها» في اشتراكية لم تعطِ المواطن الجزائري هوية واضحة، فالتطور يجب أن يقطع بشكل متدرج، وبحسب أركون «ينبغي أن يهضم التطور لا أن تحرق مراحله دفعة واحدة. حذار من عسر الهضم في التاريخ! ذلك أنّ ثمنه يدفع غالياً فيما بعد، والانتكاسة تكون بحجم الآمال التي علقت على هذا التطور»(1).

يبدو أنّ ثمة خلافاً ظاهراً هنا، بين ثورة العروي الثقافية، ودعوة أركون إلى التطور المرحلي التدريجي، لكنْ، إذا ما تمعنا أكثر في الدعوتين، نجد تناغماً بين ما يأمله العروي من المتغيرات الثقافية، لجهة تأمينها سبل التغيير على الصعد الأخرى، وبين ما يستجديه أركون من الدعوة إلى الارتقاء التدرجي، كيلا تنقطع أواصر الصلة بين أمومة المجتمع العربي وبنوة الحداثة. ورغم ذلك، يبقى الفرق بين المفكِّرَيْن قائماً في أساس دعوة الأول إلى اللحاق بعلمية الغرب، حتى ولو استلزم ذلك العمل بالمقتضى الذرائعي

---

(1) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص197.

في قراءة تراثنا وحداثتهم، ودعوة الثاني إلى تأويل التراث واستنطاقه لكي يتسق مع ما نحتاجه من علوم الغرب، وحتى يُستفاد من منجزات الغربيين بتشذيبها من نزعتها العلموية السائدة في الأوساط الرسمية في الغرب اليوم؛ بيد أنّه في الحالتين، ثمة مساحة مشتركة يتقاطع فيها الاثنان على ضرورة الحوار النقدي البناء بين التيارات المتنوعة والأفكار المتعددة، كخيار لا بدّ منه، إذا ما أردنا امتصاص روح التقدم وعصارة منجزات الحداثة غير المنجزة في استهلاك ما يردفه لنا «الغير»، فالإنجاز يتطلب تصنيع وإعادة إنتاج المكتسبات الفكرية بذهنية متفتحة على ما يساعدنا في تأصيل حداثة «الآخر» في جسد «الأنا» المعتل من جراء المفارقة بين روح العلم وجسد التراث، بين ثوروية الحداثة وجذور التراث.

ذلك أنّ أفاعيل الغرب، كما بدت عليه صورته السياسية، قد كرست أكثر فأكثر ازدواجيته أو انشطاريته المتمثلة بتناقض فعله النقدي ـ الديمقراطي على المستوى الداخلي، مع السعي إلى الهيمنة والإملاء على المستوى الخارجي، وهذا ما حدا بأعداء الغرب إلى اتخاذ هذه الازدواجية عنواناً لمعاداة حداثته، باعتبارها أنتجت لنا ويل التخلف الذي استبد بنا بالهيمنة على مقدراتنا كافة.

ولربما لم تكن معاداة الغرب سبباً، كما ذكرنا سابقاً، بل نتيجة مفاعيل الوجه التقليدي للاستشراق المكروه عندنا، بسبب استعلائه الذي تجسّد عملانياً في إمبريالية الهيمنة السياسية على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، غير أنّ هذا لا يبرر الرفض غير المدروس، فالانعكاسات السلبية لمثل هكذا رفض، أقوى بكثير من قبول ما لا يجب، ما لا يمكن رفضه بالجملة، أو بالمطلق، أكان قيماً حضارية أو مبادئ إنسانية ليست حِكراً على الغرب، فالمنتجات أيّاً كان نوعها، أبدعها العقل الإنساني المتمفصل في الوعي الغربي المتقدم اليوم، بعدما خضعت أوروبا لتجارب مريرة وصعبة، في سياق اقتباسها وهضمها لما أصبحت عليه اليوم، في حين ما زالت ثقافتنا التقليدية منشغلة بهمّ البحث عمّا يميّزها عن الثقافة الغربية، وأكثر من ذلك، يذهب أدعياؤها إلى ردِّ المفاهيم التنويرية للغرب إلى ما كان قد تحصّل في تراثنا الطافح عصرنة والممتلئ بما يتباهى به الآخر، لتغدو ديمقراطيتهم صيغة لاحقة من صيغ الشورى والإجماع الإسلامي، وقس على ذلك ما شئت من أمثلة تصب في تعزيز الثقة بالنفس، لكوننا كنا سباقين في إنجاز ما أنجزه الغرب اللاحق، وزد على ذلك، مفاضلة الاستعانة بالإنتاج المادي التقني للغرب، بالاستغناء عن القيم الاجتماعية لذاك المنتوج المفروض علينا بالقدر الذي نرفض فيه قيمه الخاطئة، باعتبارها لا تتماشى مع أصالة قيمنا الاجتماعية الصحيحة.

إنّ في هذا الانتقاء غير العلمي الذي يفرق بين الوسيلة والغاية، بين الاقتصادي

والاجتماعي، تهيمن على التحليل لغة أحادية عاجزة عن النظر بشمولية التضافر بين الأسباب والمسببات، وهذا ما يدفع إلى انقطاع أواصر الصلة بين عوامل اقتصادية سياسية اجتماعية وثقافية تتصل في ما بينها بعلاقة لا يمكن معها فهم التطور الاقتصادي، ما لم تُلحظ مفاعيله أو أطره الثقافية الاجتماعية والسياسية، في أي مجتمع، شرقياً كان أم غربياً، فأرجحية التمظهرات الاقتصادية في لحظة من لحظات الجدل، تطمر وجه العوامل الأخرى، إنما لا تمحو تفاعلاتها المتخفية خلف ما يتقرر في السياسة والاقتصاد.

تعاسة المثقف من خضوعه لتخلف مجتمعه

مرّة ثانية، يتابع العروي آليات تشكُّل وعي المثقفين في عالمنا العربي المتأخر، من جراء استلابه الأخّاذ بحضارة الغرب الساطعة بما لا يمكن الهروب من نورها ـ ظلها، أو الفرار من مفاعيل اشعاعاتها التي ظلّلت مريديها ورافضيها على حدٍّ سواء. فالانقسام الساخن للمثقفين بين المطلبين، أثار حفيظة الوعي العمومي المنفعل بتأثير الصراع بين حجج المريدين حيناً، ومزاعم الرافضين حيناً آخر، وبالرغم من أنّ وعي الفئتين ليس منفصلاً عن وضعية المناخ الاجتماعي السائد، إلّا أنّ واقع جدل العلاقة بين المؤثرات العامة والمتأثرات الخاصة، قد خلق فرادة في سبل الخروج من تلك الأزمة التي لا خلاف على وجودها، إنما الخلاف كان حول طرق حلّها، فالاعتراف بوجودها لم يكفل للمتصارعين التوحّد حول ما يجب اتباعه، لأن منهم من يرى الأزمة نتيجة انبهار البعض بحضارة الغرب، ومنهم من يجدها ناجمة عن المراوحة باجترار ما كانه الأقدمون، وبين مغالاة الفريق الأول ومبالغة الفريق الثاني، برز صوت خافت من بين حشرجة الصراع الدائر على الجبهتين، يرفض «حرب الإلغاء» ويدعو إلى الحوار، على قاعدة الاعتراف المتبادل بين وجهتي النظر اللتين تحتملان من الصواب بقدر ما تحتملان من الخطأ.

وهنا يرى العروي أنّ مأساة المثقف التقليدي تكمن في عدم إحساسه بمأساة ثقافته التقليدية، ومأساة المثقف الليبرالي في ما «يعيشونه وحدهم بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينعكف نحو قيم التقليد. . . ومن حافظ بينهم على عقيدته الليبرالية اختار الفرد والفرد وحده كأساس لكل القيم جاعلاً من الموضوعية القيمة العليا، ممّا يدل على انسلاخ تام عن تبعات المجتمع»(1). فالعروي يرثي حال المثقف الليبرالي، لصدمة هذا الأخير من عدم ملاءمة ليبرالية الغرب لمجتمعه، أو من عدم مصالحة مجتمعه المتأخر مع الأفكار الليبرالية المتقدمة، فالهوّة العميقة بين

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 161.

الطرفين أحبطت عزيمته، ودفعته إلى الاعتكاف عن التصدي لما يجب التصدي له، دفعته إلى العزلة السلبية بعدما فقد الأمل بإمكانية الخروج من حال التردي الحاصل على الصعد كافة. من هذا المنطلق، وجد العروي في الماركسية مخرجاً، يشكل بدوره الحل الأمثل، لأنها قادرة على أن تحاكي الحل الليبرالي من دون أن تقطع مع التاريخ الوطني. لذا، «يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد»[1].

لكن، أمامنا عدة ماركسيات، أو عدة تحويرات ومعانٍ للماركسية، في أيِّها الحلّ الأمثل؟ أتلك الماركسية التي تجاوزت الليبرالية وذهبت إلى أبعد من احتياجات مجتمعنا المتخلف عن الليبرالية؟

أسئلة نكررها على مسمع من يجد في الإعادة إفادة، لأنّ العروي يصول ويجول شرحاً وتفكيكاً لما قد يعتمده المثقفون العرب من مفاتيح حلّ، ليجد أنّ في الليبرالية عناصر لا تناسب ثقافتنا التقليدية، كما أنّ في الثقافة التقليدية كوابح لا تتماشى مع مستلزمات العصرنة[2]، فعلى الرغم من الفرق الشاسع بين الوجهتين، إلّا أنّ لكلا الطرفين أسبابه القائمة في آلية منشأ الليبرالية المغايرة بطبيعتها لما يتوق إليه المجتمع العربي الإسلامي المُشبع بتقاليد لا يمكن تجاوزها في حال لم يُراعَ وجودها الأقوى من أن يُقتلع بفكر دخيل مهما علا شأنه، ومهما كان متفوقاً بعلميته، فالمسألة ترتبط بمدى مطابقة هذا الفكر لذاك الواقع، فأضحت المشكلة في عدم ملاءمة الليبرالية البحتة لمجتمع عربي يحتاج، إلى أكثر أو أقل مما يطرحه الغرب من حلول جزئية، لا تشمل مداراة التفكر العربي الحائر من جرّاء انجذابه إلى إغواءات التطور الحضاري للغرب من جهة، وانشداده إلى ماضٍ مغرٍ، يحن إليه بالتماهي مع أفاعيل السلف الصالح من جهة ثانية.

فبعد «الجوجلة» النظرية، وجد العروي أنّ الماركسية تؤمن علاجاً يشتمل على ما يجابه التقاليد الرثّة من دون أن يلغيها، علاجاً يحوي مقترحات قادرة على أن تمتص منجزات الليبرالية من دون أن يتموضع بسلبياتها، أكان على صعيد التمركز في النظر إلى الآخر كجوهر ثابت، أم على صعيد التحرر من الاستلاب المادي إلى قيم روحية - معنوية يشتاق إليها الوعي الغربي، كلّما غالى «بتأليه» منجزاته المادية التي أعلاها كبدائل لم تَشفِ غليل نقصانه الدائم.

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 163.

(2) يعتبر نيتشه، أنّ الذي يحيد عن التراث (Tradition) يكون عرضة للاستثناء، والذي يلتزم به يصير عبداً له، والمرء في كلتا الحالتين، يمضي إلى هلاكه، نقلاً عن كتاب، نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، أفريقيا لبنان، 1998، ص 224.

لربما تناسى العروي في طرحه لنجاعة الماركسية التاريخانية، أنّ هذه الأخيرة التي على تضادّ كلّي مع ما يطفح به مجتمعنا التقليدي من تديّن، استفزت عصبية الشعوب العربية الإسلامية بأكثر ممّا استفزته النظرة العرقية في استشراق ليبرالية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فالماركسية تلك، تصادمت مع إسلام العالم العربي، ولا من سبيل للمصالحة، ما لم تتأول لكي يلغى الخصام بين إلحادها وتدينه، بين واقعية جدلها، وطوباوية الوعي الديني، ما لم تتقرب المسافة بين يوتوبيا طرحها لاشتراكية على أرض الواقع، وتصورات الحل المطلق في ماورائيات الدين.

ذلك أنّ بين إمكانات تحقيق الفكرة الماركسية، واستحالات تطبيق الفكر الديني، صلة تعود إلى شبهة التصور عن الغد، أكان بفكر مادي أم غيبي، فالتشابه الحاصل بين وعد الماركسية في الدنيا، ووعد الإسلام في الآخرة، يحاكي تعطشنا إلى خلاص وحَّد مفاعيل الأيديولوجيتين نتيجة مخاطبتهما للتصور المأمول عن الواقع، أكثر من مخاطبتهما صيرورة المأمول، تصوراً عن الغد، لكن التشابه بين مفاعيل الأيديولوجيتين، لا يلغي أبداً المغايرة بين أداء محازبي الماركسية[1] وأداء محازبي التيارات الإسلامية في صراعهما ـ تنافسهما، لاحتلال الحيِّز المشترك في اليوتوبيا المغايرة من حيث إمكانية تحقيقها غير المكتمل على أرض الماركسيين، واستحالة تطبيقها المكتمل في سماء المسلمين، وحتى لا يُساء فَهْمُ ما نقول، نشير إلى أنّ الاختلاف البنيوي بين الأيديولوجيا الماركسية والأيديولوجيا الإسلامية، يبقى فيه جامعٌ خفيٌّ في حال أدركنا تماثل مفاعيلهما على ذهنية معتنقيهما.

تعريب الماركسية، مساحة للمصالحة بين المسيود الاجتماعي والإبداع الثقافي

إنّ أممية الماركسية وشمولية تحليلها لأسباب التفاوت بين الطبقات الاجتماعية، أجازت اعتمادها من قبل بعض المثقفين العرب، نظرية كاملة، أو أداة لمناهضة هيمنة الأوروبيين وسلفية التقليديين على حدٍّ سواء، غير أنها لم تنتصر، لا على هيمنة الأول، ولا على سلفية الثاني، لأسباب تتعلق بغربة الماركسية المزعومة عن ذهنية الماركسيين العرب أنفسهم، فبغضِّ النظر عمّا آل إليه الصراع بين جديدها الفكري وقديم مجتمعاتنا

(1) إنّ تجربة التمركس العربي علمتنا درساً، يستفاد منه، للاعتبار بالهفوات التي وقع بها الشيوعيون عندما تعاموا عن جدل الماركسية وروحها، في تأليههم، أو بالأحرى تدينهم بنصوص الماركسية التقليدية.

التقليدية، نجد العلّة قائمة في عدم تعريب الماركسية بالقدر الكافي، لكي تستنطق حلاً عضوياً يتآلف فيه جدلها مع العناصر التقليدية المرنة في مجاراة عصرنة الواقع، وبحسب العروي «ليس إذاً من الانخداع أن يشعر الثوري غير الأوروبي أنه اعتنق حقيقة ظهرت في أوروبا لكنَّها أقصيت منها. وعلى كل حال لا يكفي التذكير بأوروبية ماركس لحسم المسألة»[1] لكن، تبقى المسألة هذه من المسائل الوجيهة، لأنها واقع لا يمكن التنكر له، ولا يمكن لأي باحث في الماركسية، إلّا أن يأخذ هذا الأمر على محمل الجدّ، فالبنيوية مثلاً، التي تفنّدت من شجرة الفلسفة الماركسية، قد عزت تكوين الأفكار إلى المؤثرات المتأصلة في بنية المجتمع، أي إلى دوافع غير إرادية بالتمام، فهي إذاً، لن تُدرَك على قاعدة الانسلاخ عن مؤثرات التحصيل النظري لأي كان، أو الانقطاع عن المتجذر في منشأ وتربية هما أقوى من أن يقصيا، لأنهما منبثّان في خفايا كل إبداع جديد، أكان فناً، أم فكراً، أم. . . ، أم. . . ، إلخ.

على هذا، يجب ألّا ننسى أوروبية الماركسية، مثلما يجب ألّا يمنعنا هذا من التنقيب فيها عمّا يلائم تطور مجتمعنا المغاير، لا بالمطلق، ولا بالجوهر، إنما بظروف تخلفنا عن حضارة الغرب. وفي هذا السياق، تكمن أهمية الماركسية في فضحها للتجوهر الأوروبي المنغلق على ما يدعيه تمركزها فوق دونية المجتمعات الأخرى، وفي إزاحتها الستائر عمّا يختبئ في ثنايا الليبرالية ـ الرأسمالية من فساد وديماغوجية متفشّيّيْن خلف ما تدعيه حضارتها من اكتمال واهٍ، لا يبرر استعلاءها بتقدم أو تطور له ظروفه وعناصره التي قد تتحصل في مجتمعاتنا المتأخرة، إذا ما تضافرت جهود الثوريين لكي يولّدوا من بؤس مجتمعاتهم عاملاً محركاً لتجاوز الوضع القائم.

يدرك العروي أنّ أزمة الثقافة العربية لا تنحصر به وحده، إنما هي سمة من سمات الفعل الثقافي للعالم العربي، أي في المسعى إلى نشر الأفكار، من خلال مقترحات جديدة تندسّ فيها حتماً المؤثرات الخاصة للمجتمع المحلي،«وعوض أن تعكس الثقافة تحولات المجتمع العفوية وأن تتأثر مباشرة بتناقضاته، فهي التي تحاول أن تغيِّر السلوك والذوق والتعبير ليعود المجتمع مطابقاً لمنطقها»[2].

هكذا تستوجب الثقافة تفاعلاً في عملية صهرها للأفكار المستوردة بأوعية الوعي العمومي، وإلّا بقيت على تخوم المجتمع، تزدري الحال، من دون أن تغيِّر الأحوال، كما حصل مع معظم المثقفين الذين صعقهم رفض المجتمع لطروحاتهم، فانعكس عليهم هذا الرفض، إحباطاً انطوى فيه المثقف على ذاته، ليعيش حياة فردية لا همّ له فيها سوى

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 164.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 173.

الراحة بالابتعاد عن محيطه، في حين أنّ هذا الرفض المتتالي كان يجب أن يصلّب عوده، ويمده بالصبر والعناد لكي يواجه التحدي بتحدٍّ مضاعف، عبر انغماسه أكثر في وحل تناقضات واقعه المليء بمشكلات مستعصية؛ رفْضُه هو بالذات، واحد منها، فعلى الباحث أو المثقف أن يتسلح بالصبر، وعليه أن يتدشم بمناعة تجاه رفضه الآني، لأن الزمن سيعوضه عمّا أصابه من ظلم، بعدما يرتقي مستوى الوعي العام للناس إلى مستوى فهم أهمية المطروح من قِبل المبدعين، عندها ستتحول الأفكار المرفوضة سابقاً إلى أفكار مقبولة لاحقاً، وستغدو علّة الظلم سبباً للتكريم[1]، ولربما كان هذا سمة من سمات الإبداع ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، لأنّ الإبداع يتخطى ضرورات «الما قبل»، إلى ما تقتضيه احتياجات القفز إلى «الما بعد»، وبكلام آخر، إنّ المسافة الفاصلة بين مسيود الجماعة وإبداع المثقفين، غالباً ما تعتريها صعوبات، تُرجئ مصالحة الوعي العمومي مع خصوصية الأفكار الجديدة، إلى حين. . .، أي حتى يتجاوز الوعي هذا نفسه بقبول ما كان مرفوضاً، وبتثمين ما لم يستسغه في الماضي، ذلك أنّ كل إبداع ثقافي مُصاب لحظة نبوته بلعنة الإقصاء والتهميش، لأنه يعكر صفو الثقافة السائدة بروافد لن يستطيع المناخ العام هضمها بسهولة استئناسه لما اعتاد عليه.

لهذا، يركز العروي على دور الثقافة العضوية، كيلا تبقى المسافة شاسعة بين قديم الجماعة وجديد المثقفين، وحتى تردم الهوّة أيضاً، بين ما نحن عليه وما يجب أن نكون عليه؛ فالثقافة العضوية تتسق مع وعي الجماعة من دون أن ترتهن لوعي الجماعة، إنما تهادن مرحلياً لكي ترتقي بثقافة المجتمع إلى المستوى الذي يمكن أن يتقبل فيه كل جديد يطرأ، كما لو أنه منه وله، لكن ثمة مشكلة لا يمكن التهرب منها عند معظم المثقفين، حتى عند من ادَّعى منهم انخراطه في الثقافة العضوية، والمشكلة تعود إلى طبيعة اللاإنسجام بين فردانية ـ خصوصية ثقافته، وعمومية العقل الجمعي، ومع ذلك، فإنّ مهمة تحويل الخاص إلى العام في الثقافة، مهمة صعبة، لكنها ممكنة في حال وقف المثقف على مسافة واحدة من ثقافته وثقافة المجتمع، بغية خلق مساحة مشتركة لإجراء مصالحة تتطلب توليفاً لخطاب، أو فبركة لبرنامج، يحمل من الأفكار الجديدة بقدر ما يراعي تجذّر الأفكار القديمة في عقول الجماعة، لكن هذا يحتاج إلى مقدرة فائقة لم تتوفر إلّا عند القلائل[2]. ممَّن انخرط من دون جزع ولا خوف في التصدي للشأن العام، بعزيمة

---

(1) إنّ أكثر المبدعين كانوا قد عانوا من المسافة التي تفصل إبداعهم عن المستوى العام في وعي الناس، وأبرز مثال غاليليو الذي مات نتيجة تمرده على المسيود التقليدي في وعي، ما لبث أن أعاد تكريمه بعدما ارتقى إلى مستوى فهمه لنظريته الشهيرة.

(2) نذكر منهم لينين الذي خاض تجربته المتمثلة بالثورة على الأيديولوجيا الاقطاعية بعزم وعناد، فكاد أن يدفع حياته ثمناً لإصراره على تحويل روسيا القيصرية إلى بلد اشتراكي متقدم.

قوية لم يحبطها فشل التجربة أكثر من مرة، إذ قلّما نجد مثقفاً لم تَهِنْ عزيمته بسبب مرارة الإحباط الناجم عن استلابه للفصام الحاصل بين الموروث والمحصّل، بين ما تربى عليه من ناحية، وما تعرّف عليه من ناحية ثانية، لتغدو مشكلة انعدام الهوية، علامة على سعة مستوى ثقافة المثقف وشموليته التي قد تجنح به أحياناً للتخلي عن ثقافته المحلية ـ القومية لصالح أفكار وقيم ذات طابع إنساني عام، لا هوية لها، أو على الأقل، لصالح الأفكار ذات المنشأ الغربي المتقدم بمسافات على واقع المجتمع العربي المتأخر، هذا الذي تحدق به أخطار الذوبان السلبي بالآخر، لا التفاعل الإيجابي بالوافد إلينا من الغرب البعيد بفروقاته عمّا يحتاجه سياق تطورنا الحضاري.

إنّ هذه المسألة معقدة جداً، لأنها تملي على المثقف، التمحيص والنقد للتمييز بين ما نحتاجه وما لا ضرورة له، بين ما تخطاه الغرب وما لا مصلحة لنا بتجاوزه، أما قول العروي هذا: «أضع شخصياً في مقدمة الأخطار تناثر المجتمعات العربية وانتقائية المثقف العربي، أمّا الشخصية العربية فإنني اعتقد أنها متميزة إلى حدٍّ لم يعد من الضروري حمايتها والخوف عليها»[1]، ففيه تناقض صارخ، لا يمكن معه طرد المخاوف على الشخصية العربية التي تشكل عصب المجتمع العربي لمجرد أنها واضحة المعالم، إذ كيف تتضح تلك المعالم أمام تأرجح الثقافة العربية بين مريدي التجديد ومحبذي التقليد، فبهذه الحال، لا معنى للأصالة، ولا لقوة الشخصية، ما لم تتحصن بالنقد والحوار المنفتح على ما يجعل من تقاليدنا، تقليداً متمرساً في الحوار والنقاش الدائمين، فالخطر المتأتي من تناثر المجتمعات العربية حقيقة واقعة، لا يمكن وضعها بموازاة انتقائية المثقف العربي الذي قد تبدو انتقائيته سبباً لذلك التناثر النابت على خلفية القمع التاريخي لسلطات متعاقبة كانت قد منعت تعددية الرأي وتنوع الأفكار.

فرغم أهمية التوحد الأيديولوجي حول منظومة فكرية معينة، إلّا أنّ هذا لا يغنينا عن ضرورات الانتقاء أو الاختيار الثقافي الحرّ، كي لا تتجوهر الأيديولوجيا حقيقة ثابتة خارج سياق التطور التاريخي في واقع متشذر متنوع متعدد إلى حدّ لا تمكن مجاراته، ما لم نستظل بمظلة التسامح تجاه الرأي المخالف والموقف النقيض، حتى لا تتحول إيجابيات التوحد الأيديولوجي حول ماركسية العروي التاريخانية إلى عامل سلبي استبدادي ضد ما يغايرها أو يخالفها، يجب على المثقفين التوحد بالاتفاق على أسبقية الحوار، قبل أي توحد آخر، خصوصاً وإنّ الكشف عن الأدلوجة العربية المعاصرة يقودنا «إلى تلمُّس المسبقات الفكرية والثقافية عند المؤلف العربي والتي تفوق أهمية ولائه الظاهري لهذا المذهب أو ذاك، وتقربه من مؤلفين عرب آخرين يظن أنهم خصومه»[2].

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 179.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 194.

وهذا يعني أنّ المسبقات التي توحَّد من خلالها المثقفون العرب قائمة بما يعتقدونه، في ظاهر تحزبهم، خلافاً جذرياً حول أحقية هذا المذهب دون ذاك، لدى كل فئة أو فرد منهم، لكن الكشف عن بواطن الأمور يُظهر توحداً للأثر البنيوي لتفكرهم الذي قد تختلف عناوينه بين منهج فلسفي وآخر، من دون أن تختلف آلية تحزبهم حول المذاهب الفلسفية بطريقة مماثلة؛ غدت فيها ماركسية حسين مروة[1] مثلاً، تختلف عن إسلام رافضيه من حيث آلية التعامل مع فكر الآخر، مع أنّ فيها ما يُشعرنا بوجود نفسٍ إسلاميٍ في اعتناقه للماركسية نفسها، وما نريد قوله: إنّ الذهنية الناشئة على الإملاء والفرض القسري، لن تتغير بسهولة، وفي الوقت نفسه تشعر بأن تغيرها لن يتمّ لمجرَّد اعتناق مذهب فلسفي جديد، لأن جديده يتمثل بآلية التفاعل مع مقصوده، لا باعتناق مقولاته ومفاهيمه، كما لو أنه هو الحقيقة بذاتها.

فالمثقفون العرب معنيون إذاً، في اقتباس منهج تحليلي يتناسب مع وضعيتهم المختلفة عمّا يحتاجه الغرب، من المذهب نفسه، فماركسية ماركس بحاجة إلى أن تتشذب من العلائق البنيوية للمجتمع الأوروبي، وبما يستدعي تعريب الماركسية، لا باللغة، رغم أهمية ذلك، إنما بجعل المنهج الماركسي ينطق بلسان حالنا، بودّ تتآلف معه شمولية المنهج مع خصوصية واقعنا العربي. فالانعتاق من الماضي لا يتمّ، إلّا بتوثيق صلته مع حاضر هو المسؤول عمّا يتأدّى في المستقبل، إذ لا معنى للتقاليد الموروثة ما لم تنفعل بصيرورة طرحنا الراهن، ولا جدوى من الحداثة والتجديد، ما لم تتسق مع احتياجات وضعيتنا في حاضر تتجسّر بمقتضاه العلاقة بين الماضي والمستقبل.

من هنا اعتبر العروي، أنّ إرادة الحاضرين يمكن أن تستنهض همم أصحاب المصلحة بتغيير نضجت ظروفه إلى حدّ، يجب أن لا يتأجل، بعدما أرجىء منذ مدّة لأسباب تتعلق بالمستوى الانحداري العام للشعوب العربية، ذلك أنّ أيديولوجيته التاريخانية المتوخاة، تتجه لتثوير الإرادات، بعدما تصوّب وجهة العمل، لكي يتمّ تثميرها من خلال خطة برنامجية للنهوض والانبعاث من بين ركام الماضي، ولأنّ العرب كانوا قد احتلوا مكانة مرموقة بين الأمم في الماضي، قبل انحطاطهم، يعتقد العروي أنّ «الانبعاث لا يعني إحياء إنجازات الماضي بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم. . . ، إنّ مفهوم الانبعاث، أصل الخصوصية الثقافية

---

(1) مع تقديرنا لما أنجزه المفكر والباحث الطيب النية حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، إلّا أننا نجد في فكره الماركسي نزعات دينية أقوى من رغبته في الانتماء إلى فلسفة جدلية ناقدة للفكر الديني.

العربية»[1] التي حافظت رغم انحطاطها على شيء من استقلالية الذات المستمدة من وجود اللغة العربية المتداولة رغم تدني مستواها العلمي، وديانة إسلامية متّبعة رغم تجمد فهمها، منذ أن تحجّر المسلمون بفتاوى الفقهاء الأوائل[2]، كأصول ثابتة لكل زمان ومكان.

الانحياز إلى علة إبداع القدماء، يحسّن من أحوال المعاصرين؟

إنّ العلاقة المتوترة بين تاريخ العرب وحاضر الغرب، لربما فيها وجهٌ إيجابيٌ لكونها أسهمت في الحفاظ على روح التحدي المستمد من أمجاد ماضي العرب، إزاء الحضارة الغربية المتفوقة بما يجعل من اللاتكافؤ بين الحضارتين اليوم، أمراً محسوماً بنتيجة تأثير القوي في الضعيف، لكن هذا لم يُلغِ أبداً ثقة الضعيف بنفسه، إنما تعززّت لديه القدرة على مواجهة قوة الغرب، في حال تعلم العرب من دروس ماضيهم كيف تُستعاد الأمجاد، وكيف تُصان الحضارات، في حال استفادوا من العبر التاريخية، كيف أنّ الانفتاح ضروري لكي تتفاعل الأنا مع علوم الآخر، أياً كان مصدره، ومهما كان موقعه، فالعرب يجب أن يتوحدوا ضمن إطار وحدة التنوع ـ التعدد والاختلاف، فعليهم أن يتفقوا حول عناوين من شأنها أن تقحمهم في تجربة التحديث، من موقع الائتلاف حول الاختلاف مهما كان منشأه، وعليهم أيضاً إطلاق سراح الذهنية النقدية من عقال التقديس لمحرمات منعتنا من الترحال بهدى العقل، فإذا لم تتوفر هذه الشروط التي تشكل عماد كل تجربة جدية، تفقد المعاصرة فحواها، مثلما تذهب بنوايا أصحاب الأصالة أدراج الرياح؛ أما الإجابة عن سؤال العروي هذا «هل مسألة الانبعاث تؤدي حتماً أم لا إلى التناقض بين الأصالة والمعاصرة»[3]. فتستدرجنا إلى التنقيب عمّا فعله الغرب في بدايات نهضته، وكيف أنّ انتصار الأفكار التجديدية نَبذ، ولم يُقصِ الفكر الديني الأصولي الذي كان متحكماً برقاب العباد، وكيف استوعبت الديمقراطية أخصامها من دون أن تملي عليهم اعتناق أو تبني موقف السلطة، وهذا تمّ ضمن عقد اجتماعي واضح ومحدد، سقفه القانون للجميع وعلى الجميع؛ وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ مفاهيم

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 198.

(2) يعتمد المسلمون في سلوكهم الدنيوي وفي ممارساتهم للشعائر والطقوس الدينية على ما كانت قد استصدرته فتاوى الفقهاء الأوائل، جاعلين منها مذاهب منزّهة عن أسباب ولادتها ـ نشوئها من أرضية الخلاف أو الاختلاف بين فهم الفقهاء والأئمة للنص الديني الواحد، فكانت الشافعية ـ الحنفيّة ـ الجعفرية... الخ.

(3) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 200.

وقيم الحداثة في الغرب لم تتشكل دفعة واحدة، بل إنّها خضعت لتجاذبات صراع طويل ومرير حتى رست على ما هي عليه اليوم. لذا، قد لا تصحُّ إعادة تكرار تجربة الغرب بالتمام في واقعنا، ومثلما استفاد الغرب من حضارة العرب قد يُستفاد من تجربتهم بالاقتباس الحرّ، أي من دون أن نتطابق مع ما فعلوه «هم»، وقد نحذو حذوهم من دون أن ندفع الثمن الباهظ نفسه لتجربتهم، إذا ما أمعنّا النظر في أسباب المغايرة بين واقع الغرب البارحة، وواقع العرب اليوم.

ولربما كان ماضينا، بأمجاده وإخفاقاته، بأفراحه وأتراحه، يُشكل عبئاً ثقيلاً على ما يمكن أن ينبثق من أسس تحديثية، بحسب النظرية القائلة: إنّ الأفكار والتقنيات المُحكمة في واقع ما، أكان وعياً تراثياً ـ تقليدياً، أم مُنْشَأة اقتصادية، لا تتيح التجديد بالسهولة إياها التي يتيحها واقع لم يدشّن بعد، ذلك أنّ منطق التجديد يبقى أسيراً للمحكمات القديمة، بينما منطق التأسيس متحرر من بقايا العهود القديمة، فتصدعات الأبنية القديمة، وبقايا الأطلال المترسّخة بقوة الحنين إلى ماضيها، تُربِك عمل البنّائين الجدد، وتثقل خطة كل من اعتاد عليها كجزء من كينونته الحضارية.

هكذا يرزح واقعنا العربي اليوم تحت وطأة ماضيه المجيد الذي تحول إلى عائق في استرجاعاته غير المدروسة، أو في الارتداد إليه عند كل إخفاق تحديثي لم يوفَّق بين الموروث الحيّ وابتكارات العقل المعاصر، فمثلما كان الانتصار لمنجزات الماضي انتصاراً للمعاصرة في أوانها، يجب علينا اليوم الانحياز، لا إلى نتائج النبوغ في الماضي، إنما إلى علّة الابتكار وسبب النبوغ المدفوعَيْن بهواجس التقدم المرتكن إلى ما تمليه صيرورة التجديد والتغيير، وكما استدرك العرب الأوائل تأخرهم بالنظر إلى ما يستجلبه الانفتاح على «الغير» من منافع، أيضاً على عرب اليوم مهمة صعبة وليست مستحيلة، تتمثل بوصل تراث الماضي مع ما تتطلبه عملية التقدم إلى «الأمام» من استدعاءات «الوراء»، كيلا يبقى الخصام سيد الموقف بين أدعياء الأصالة، وأدعياء المعاصرة على حدٍّ سواء.

بهذا المعنى، أراد العروي في أطروحته أن يفتضح خلفية الدعوتين المختلفتين بظاهر الكلام، والمتفقتين بالجوهر على معاكستهما الواحدة للأخرى، في قوله: «يوجد على الساحة العربية برنامجان يتفقان في الهدف، محو التخلف، ويفترقان في الغاية، الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار التراث الإنساني. . .، الواقع أنّ كِلا البرنامجين بقي حتى اليوم مجرد دعوى ولم يخرج أي منهما إلى حيّز الوجود. والنخبة العربية تتأرجح منذ عقود بين البرنامجين»[1]؛ غير أننا لا نوافق العروي هنا

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 202.

بالكامل على أنّ البرنامجين المذكورين بقيا مجرد دعوى، أمام تجربة ما شهدناه من محاولات نهضوية، لم تنجح عشية الاستقلال، أو أنها نجحت في استمالة الجماهير العربية من دون أن تنجح في تثمير هذه الاستمالة عبر برامج تحديثية، ونذكر هنا على سبيل المثال (التجربتين الناصرية والبعثية، واشتراكية بعض الأقطار العربية)، ذلك أنّ إخفاق هذه الأنظمة، كان نتيجة الإملاء غير المدروس لفرض برامج تحديثية بذهنية متخلفة عن مستوى الغاية المتوخاة، أو بالأحرى، بنتيجة تحكيم العقلية الاستبدادية لترجمة أهداف تطويرية تتطلب طواعية أو قناعة طوعية «بالمايجب» فعله.

فالاطلاع على تجارب المحدثين يدلنا على مكمن الخلل في تطبيق أهداف عصرية بذهنية بدائية، فلم ينجح التحديثيون بعدما تغلفت إجراءاتهم الارتجالية ـ الانتقائية بشعارات نهضوية لم تترجم على أرض الواقع بخطوات مدروسة، كي ينتقل المجتمع من حال إلى حال أفضل، وهذا ما أسهم تلقائياً في الارتداد إلى الإسلام الأصولي، للردّ على فشل المشاريع الإصلاحية الكبيرة بأهدافها والقليلة بإنجازاتها، لهذا السبب بالذات، استقطب الإسلام الأصولي نفوس المحبطين من تجديد شُكِّك به بعد التجربة الناقصة وغير الموفقة التي لم تنجح، ولم تتم على أكمل وجه، بسبب الانتقاء الانفعالي بالتجربة الأوروبية، فانفعل الإسلاميون، بنتيجة ذلك الانفعال، حنيناً إلى ما كان قد فعله الأقدمون، خصوصاً وإنّ مجتمعاتنا مشبعة بالفكر الديني المتأصل بحيثيات وجوده، وهي مُهيأة للرجوع إلى مدارات الفكر السلفي، عند كل صدمة بمرارة الآمال التي كانت قد عُلِّقت على وعود البرامج التحديثية، فظاهرة الارتداد العصبوي إلى الأصولية الإسلامية المتزمتة في الجزائر مثلاً، لن تُفهم ما لم نتفحص بتمعن الإحباط الناجم عمّا آلت إليه الوعود المعسولة للثورة الجزائرية، فالأفكار الجميلة والكلمات الرنانة من أي جهة أتت ـ صدرت تستميل الناس في مرحلة أولى، إلّا أنها تُستنفد حين تأتي النتائج بعكس أو بأقل من الآمال المنتظرة، أما إذا توازن أو اقترن القول بالفعل من خلال ممارسة مسؤولة، نقول توازناً وليس تطابقاً لأن المسافة بين الفكر والواقع، بين القول والفعل قد تضمحل، ولا تزول بالمطلق، بل يُمكن أن تقُصَّر بالمقاربة بين ما يتوخاه وعينا بأمور الواقع، وما هي عليه طبيعة أمور الواقع القائمة بذاتها، أي بمعزل عمّا نفهمه ـ نريده منها، وهذا يصح على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، مثلما يصح أيضاً على واقع المجتمعات الأوروبية التي خاضت مع نفسها صراعاً مريراً بعدما عانت من تقاليدها كثيراً، فجرّبت هذا وذاك، وأعادت الكرّة أكثر من مرّة، قبل أن تستتب المصالحة النسبية بين ما يريده الوعي الأوروبي، وما يمانعه الواقع الأوروبي.

إنّ المبادئ والقيم الإنسانية، كالديمقراطية ـ حقوق الإنسان ـ دولة القانون ـ الضمانات الاجتماعية وغيرها، لم تنجم عن الثورة التقنية في إنكلترا والثورة السياسية الاجتماعية في فرنسا، إلّا بعد مخاض عسير، ارتدّت فيه الديمقراطية والمواطنية على أعقابها أكثر من مرة، قبل أن ترسو على ماهية المفاهيم المعمول بها الآن، وليس غداً، نظراً إلى حتمية حصول المتغيرات في حركة تطور المجتمعات.

وهنا يدرك العروي أنّ المجتمعات الأوروبية لم تتشكل بحلّتها الراهنة من الانفعال فقط، ولا بنتائج تلقفها منتوج حضارات الأمم الأخرى، إلّا بعد صراع مرير استعملت فيه كلّ الوسائل، فذهب ضحيته الكثير من المبدعين ممّن تمرد على هيمنة المفاهيم السائدة آنذاك، فالانفتاح الحضاري ـ القبول بالتعددية ـ الاختلاف والنقد البناء، كل ذلك كان نتيجة لصيرورة تطور لم يحصل بنتيجة اعتناق أيديولوجيا جاهزة، ولا من جراء تحديث تقني أو انقلاب عسكري ـ جماهيري، أو استحداث قوانين سياسية، فالتطور حصل من كل هذه العوامل مجتمعة، وحتى لا نبقى في إطار هذا التوصيف العمومي، نقترح الوقوف على العوامل المؤثرة في ارتقاء المجتمع الغربي وبالأولوية، ولكنّ هذا لا يعني تبويب تلك العوامل وترتيبها من الأهمّ إلى المهمّ فالأقل أهمية، وذلك، كي لا نجزم بالحكم المبرم على أكثر المسائل النظرية تعقيداً، ولا بحسم الموقف من أكثر القضايا الساخنة في نقاش المفكرين والباحثين الغربيين، فالحكم يترتب عليه حتماً موقف ممّا يجب فعله في عالم عربي مختلف بظروفه اليوم عمّا كان عليه الغرب البارحة.

لقد سمح العروي لنفسه بأن ينتقي من تجربة الغرب ما يتسق وضرورات تجربتنا المؤجلة منذ أمد، فإذا كانت الثورة التقنية في إنكلترا قد استبقت الثورة السياسية الاجتماعية في فرنسا، فإنّ هذا لا يعني موضعة العامل الاقتصادي قبل السياسي بالمطلق. كما يجب ألّا يرغمنا هذا على ربط التغير الاقتصادي بالتحول السياسي، ربطاً سببياً، من دون أن نشتمل مفاعيل الصراع الفكري الدائر بين أقلية مُقصاة وأكثرية مهيمنة، فإرهاصات التغيير الاقتصادي والسياسي، كانت تدور رُحاها في المجابهة الدائرة وفي الخفاء، بين منطق العلمانيين وإملاءات تحالف الاقطاعيين ورجال الدين، فتحصل بنتيجتها ذهنية ثقافية لا يمكن معها فصل الاكتشاف التجاري في إنكلترا عن تطبيق مبدأ المساواة والمواطنية في فرنسا.

وفي هذا السياق، يعتقد العروي بأنّ الثورة الثقافية أو الانقلاب الأيديولوجي في عالمنا العربي، من شأنه تأمين الإمكانات الذهنية لمثل هذه التحولات التقنية ـ السياسية ـ الاجتماعية كتلك التي حصلت في الغرب، فبرأيه، بما أنّ «اللغة تمثل دائماً مرآة

للثقافة. . .، إمّا تنفتح اللغة على مفاهيم وأفكار مستحدثة، فتخلق تعابير مؤاتية لها وتتحول من شكل إلى آخر، وإما تتحجّر وتبقى وفيّة لتراكيب الماضي»[1].

احتكار حقيقة الأمس يستبدُّ بأمور اليوم!

إنّ جمود اللغة العربية اليوم دليل على انحدار المستوى الحضاري لواقعنا العربي وتدنّيه إلى الحضيض، فاللغة ليست مرآة للثقافة فقط، إذا ما نظرنا إليها من زاوية الفلسفة الألسنية التي تعتبر بأن مستوى تطور اللغة يرتبط جدلياً بمستوى الميادين المُعبَّر عنها باللغة، فبقدر ما تتّسع لاستيعاب جديد العلوم، بقدر ما تساعدنا على النبوغ العلمي، أضف إلى ذلك أنّ المحاججة العقلية تؤثر في اللغة تمريناً لها على تأويل وتحوير ما، قد يحررنا من إمبريالية المعنى الواحد، إلى معانٍ متعددة، وبهذا المعنى، فاللغة ليست وسيلة للتعبير عن مضمون ما، لأنها تشكل بذاتها ـ بكينونتها مضموناً يستلب أشكال التعبير لتصير هي المضمون بذاته.

لما كانت اللغة العربية تستمدّ حيويتها من النبوغ العلمي المعرفي الذي كان متمركزاً في تلك الحقبة بالحضارة العربية الإسلامية، وذلك قبل أن تتدهور في وقتنا هذا إلى حدّ، أضحت عاجزة عن استقبال منجزات العلم الحديث برحابة احتياجها للتداوي من عقمنا الحضاري الراهن، فإنّ اللغة تشكل أساساً صلباً لانبعاث الحضارة العربية من سبات القرون التي أعقبت توهجها في الميادين كافة، والانبعاث هو استكمال لما كان قد توقف، لأسباب تتعلق بظروف لا تمتُّ إلى جوهر الحضارة بصلة، بل إلى حيثيات عينية من شأن تغييرها أن يُحقِّق تحولاً نوعياً، هذا إذا ما توفرت الشروط التالية، برأي العروي وهي «أولاً إحياء التراث ـ ثانياً استيعاب منطق الحضارة العصرية ـ ثالثاً تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب»[2]، لكن المشكلة، ليست في الخلاف على شروط متفق عليها من قِبل معظم المفكرين العرب على اختلاف مذاهبهم وتياراتهم، بل على كيفية إحياء التراث واستيعاب منطق الحضارة العصرية، فالكل يعترف بأنّنا متأخرون، والكل يبغي استدراك هذا التأخر التاريخي، لكن هذا وحده لم يلم الشمل حول ما يجب اتباعه لتحقيق هذه القفزة النوعية، فلا أحادية التفسير أو التحليل تفيد، ولا منطق الإملاء والقهر ينفع، إنما بالتعددية والاختلاف والتنويع في وجهات النظر، تتوفر أرضية صالحة لانبعاثنا

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 202.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 205.

الحضاري من جديد، بعد أن عانينا (بالتجربة) من إملاءات المنطق الواحد، بعد أن تجمدنا بنتائج الفرض القسري لفكر السلطة، فالتراث لا يحيا إلّا بثراء التحليل الذي يشترط بدوره القبول بالاختلاف والتنوع ضمن إطار النقد والنقد المضاد، وقد تستوعب الحضارة العربية منطق الحضارة العصرية، إذا ما تخلّت عن علّة إخفاقها المتمثل بكابوس الهيمنة والإقصاء الضاغط بعدما تقوّت الأنظمة السياسية الحاكمة باستبداد المفهوم الأوحد والمعنى الوحيد لتراث المتدينين الذين احتكروا حقيقة الأمس، كي يستبدوا بأمور اليوم.

إنّ زعزعة هذا الاستبداد، لن تتمَّ، إذا لم تتخلخل الحقائق المتجوهرة في الوعي العمومي، إذا لم تُزَحْ أدلوجتنا عن تمركزها عالياً فوق النقد، وذلك من خلال الوجهة التي تشرّع الباب على أكثر من رأي وموقف وتحليل للوقائع التاريخية؛ فالمعنى الواحد للتراث، لا يساعد على خلق ذهنية حوارية متمرسة بنقاش قضايا، لا تتمثَّل العبرة بنتائجها فحسب، إنما بالاعتياد على الاحتكام إلى منطق العقل في قياس أمور الأمس على أمور اليوم، وفي إدراك العلاقة الجدلية بين الواقع والوعي، وأيضاً في الكشف عمّا يختبئ خلف المحرمات أو المقدسات الدينية من اعتبارات دنيوية، فالظاهرة الدينية تنطوي على نزعات دنيوية مغطاة بقدسية الكلام على حقائق جوهرية خارج التاريخ، والكشف عنها من شأنه أن يموضع التراث في سياقه التاريخي، بما يتيح للحاضرين الأحياء النبوغ استكمالاً لنبوغ السلف الصالح الذي أفتى بأشياء تناسب عصرهم وواقعهم، فالعرب محتاجون اليوم إلى قراءة التراث انطلاقاً من الاعتبارات التي يفرضها منطق الاحتياج إلى حضارة عصرية، شاء التاريخ أن تتمركز في واقع غربي غريب عمّا ألفته ذهنية التحريم السائدة في ثقافة واقعنا العربي الذي ينضح بالممنوعات وبأوصاف الخيانة والارتداد على كل من تسوّل له نفسه الخروج على طاعة عقل تراثوي مهيمن.

والجدير ذكره، أنّ الحضارة العربية الإسلامية، لم تنتج أعلاماً كباراً كالخوارزمي ـ الفارابي وابن سينا... الخ، إلّا بعدما استنشق هواؤها مناخاً ساعد على امتصاص عصارة إبداعات اليونان والفرس وغيرهم، فالعرب أخذوا من الغير الأشياء التي تساعدهم على هضم الجديد ـ الدخيل بتأصيله في إبداع جديد، فلم يقلدوا منطق الأوائل، إلّا إذا أسْهَمَ في ابتداع منتوج تحددّت به خصوصية العرب الحضارية.

إنّ الدخول على خط الحضارة العصرية، يستلزم من المعاصرين العمل باستراتيجيا فك الارتباط، من غير أن يتقوقعوا داخل ما كان يعيش فيه الأسلاف، وهنا يرى العروي، «أنّ إشكالية الانبعاث الثقافي مفروضة على العرب بسبب تاريخهم، لا يمكن

الانفلات منها إلّا بالتنكر للغة العربية، خزان الثقافة القومية. من الوهم الخالص أن نظن أنّ ثورة سياسية واجتماعية ستلغي تلك الإشكالية»[1].

إنّ اللغة العربية هي ميزان لقياس مدى تحضّر العرب المعاصرين، فاللغة التي كان يبتدع بها العرب القدماء مفاهيمهم، صارت باهتة وعاجزة عن مجاراة لغة الغرب، فالتصدي لانحلالها يستدعي، برأينا، التمسك بقواعد تحولها من لغة مهددة بالانقراض، إلى لغة حيّة قادرة على امتصاص الإنتاج الحضاري للآخرين، وبكلام آخر، فاللغة العربية اليوم متخلفة وفقيرة بقاموسها، على الرغم من أنها حافظت على لسانها، كإطار تداولي ـ تعبيري، عبر مشافهة العامة غير المدركة لخطر تغلغل اللغة الأجنبية المفروضة علينا بقوة فرضها لابتكاراتها الحضارية، أو بقوة حاجتنا لمنجزاتها واختراعاتها التقنية، التي أصبحت تهدد المنطوق، في حال لم نستدرك حاجتنا إلى تعريب مصطلحات الحضارة الغربية التي ما برحت تغزو لساننا العربي، لحظة بلحظة، وتجتاح قاموسنا، كلمة فكلمة، فإشكالية العروي تدلنا على المسافة التي تفصل حيوية اللغة العربية في الماضي والتي ما زالت تستعمل هي نفسها اليوم، عن ثقافة العصر التي تخطت لسان العرب، تخطيها لمنطق حداثة القدماء.

فالحفاظ على اللغة العربية يستدعي فتح إضبارتها بأبحاث ودراسات في إطار أكاديمي، أو من خلال أكاديميات علمية لم تتوفر إلى الآن في العالم العربي، وإن توفر بعضها القليل، إلّا أنها لا تزال خارج نطاق التأثير الفعلي في بنية المجتمع العربي، وبالتالي، تنامت مشكلة اللغة العربية مع تراجع الحضارة العربية من موقعها المتصدر، إلى موقع غدت فيه اللغة مرآة للواقع الاقتصادي السياسي الثقافي المتردي والمترهل، وهنا أثار العروي تساؤلاً حول مدى قبول ـ طواعية لغتنا العربية الحالية لمرادفات الكلام الأجنبي؟ أو الأصح، حول إمكانية تعريب مصطلحات علوم الغرب المتنامية بسرعة هائلة إلى حدّ، جعل من تأجيله عنصراً سلبياً من شأنه أن يوسع الهوّة بين صيرورة تطورهم وجمود تخلفنا.

إغتراب مكتوب النخبة عن مقروء العامة

إنّ غلبة الثقافة التقليدية التي تناقلتها الأجيال العربية، بالمشافهة، تشير إلى تقادم لغتنا المستعملة بالتواتر من جيل إلى جيل، وطالما لم نُقْدِم على اختراق حجاب المشروعية الإسلامية، باختراق نقدي لفتاوى واجتهادات الأئمة القدماء، ستبقى اللغة العربية، وبمعنى آخر، الثقافة العربية حبيسة العقل التراثوي البائد.

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 205.

إنّ انتشار الثقافة الشفهية على لسان عامة الناس، جعل من خطاب النخبة خطاباً للنخبة ليس إلّا، لتصبح المسافة بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة فاصلاً بين من يتآلفهم الكلام حول مرجعية طقوسهم وشعائرهم وتقاليدهم الشعبية، وبين من يوترهم البحث عن شيء آخر مختلف عمّا تتّبعه أو تعتقده أكثرية الجماعة، ولهذا السبب ربما، بقيت القراءة محصورة بقلّة نادرة، ولم تتّسعْ لتطال الشريحة الواسعة للمجتمع، أو قل، هذا ليس سبباً، بل نتيجة لتضافر عناصر الإخفاق في تحديث الذهنية العربية الناشئة، علماً أنه قد يُعثر على كتابات نقدية وجريئة نادرة، لكن، لو تحصّلت بوعي الأكثرية، أو لو تمثّل بها أو تفاعل معها عقل الجماهير، لتمّ التغيير ببداهة ترهل الأفكار التقليدية التي تنتظر فقط من يزيحها ويستبدلها.

على هذا الأساس، استدرك العروي في طرحه لمشكلة الخصام المستفحل بين النخبة المدركة لأهمية التغيير، والعامة غير المدركة لضروراته، في الدعوة إلى مصالحة معقولة بين الوعي الخاص والوعي العام من خلال فبركة ثقافة عضوية لا تبالغ في الذهاب إلى أبعد من حدود التأثير في الوعي العمومي، ولا تغالي في مداراة جمود الوعي التقليدي، فكانت الأيديولوجيا التاريخانية للماركسية مدخلاً، برأيه، لحل عقدة الاستقرار، أو السكون السلبي في مجتمع عربي يحتاج إلى تفكيك أواصر الخصام بين مكتوب النخبة ومقروء العامة، قبل أي شيء آخر، وذلك كي ينفعل هدف الفئة الأولى بحاجة الفئة الثانية، عندها يصبح التعريب خطوة في سياق التحول الواعي لأهمية استخدام علوم الغرب ومعارفه بلغتنا العربية، لا أن تبقى لغتنا العربية مُسمَّرة على أطلال علوم الأجداد ومعارفهم، وعلى تخوم معارف المحدثين، وبحسب أركون «عندما عُمِّم التعريب على المدارس والجامعات لم تكن هناك سياسة لغوية متماسكة ومنسجمة، [ويستطرد بالقول]، وهذا ما أدينه عندما أتحدث عن التعريب الديماغوجي. فقد كان التعريب مُتسرعاً»[1]، فطغى الارتجال غير المبرر على هذه العملية الحساسة، لتتحول إلى غطاء يُظهر أننا أنجزنا المطلوب من دون أن نُنجز شيئاً، عندها ارتدَّ هذا الشكل من التعريب على العرب تشتتاً وتبعثراً، عزاها أركون إلى الخطوة الناقصة وغير المدروسة للقيِّمين على سياسة مجتمعاتنا «ولأنهم لم ينجزوه فإنهم وفروا الشروط لتعميم لغة عربية تقليدية شجعت على ظهور الحركات الأصولية والسلفية التي نشهدها اليوم»[2].

إذ لا يختلف عاقلان على أنّ التعريب هو من المسائل المُلحة والقابلة للتحقيق

---

(1) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، مصدر سابق، ص 218.
(2) أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، المصدر نفسه، ص 218.

بقرار سياسي لا يتطلب كثيراً مراعاة الحس الشعبي، ولا مجاراة مستوى النضج السياسي للجماهير، لأنه يطال جانباً تقنياً لا يجرح مباشرة مشاعر العامة، فهو يخدش، إنما لا يصدم أحاسيسها الدينية المحتشدة في رمزانية النطاق التقليدي للموروثات العقائدية، بل يساعد بشكل تضميني على الخروج من نطاق التعبد في الموروثات، إلى فضاء قد تُفهم منه الأسباب التي حدت بنا إلى التعبد على هذا الشكل دون ذاك، ولربما يفتح التعريب أمام الذهن العربي مجالات كانت مقفلة، قد تؤثر إيجاباً في تشذيب ذهنيتنا من اجترارات ماضٍ، تخطاه الزمن. وفي هذا السياق، يتفق[1] أركون والعروي على أنّ قضية التعريب تعبّر عن حيثيات واقعنا القومي المُشتت والمنقسم في أقطار متباعدة في السياسة، ومبعثرة في المصير، ضد مقتضيات مصلحة توحدنا القومي حول لغة مشتركة، في لسانها التاريخي، وفي اشتقاقاتها المُستنبتة على أرض مشتركة، كما في مدلول محاكاتها لمعتقد إسلامي واحد، فإهمال التعريب أو تأخيره، من شأنه أن يبقينا في دائرة التخلف على الصُعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والبقاء على هذه الحال، «ليس هناك قرار تعريب جدّي ولا قرار مضاد. وبما أنّ إهمال الأمور يعني في الحقيقة استمرار التخلف والتبعية، فكل قرار يستهدف التقدم والتطور يتساوى منطقياً مع قرار التعريب. . . ، إنه غير وارد تقديم أو تأخير عملية التعريب عن عملية التوحيد»[2]؛ والاستمرار في تضييع الوقت، هو استمرار لمأساة تخلفنا الحضاري الرهيب، إذا ما قسنا واقع تطور الغرب على واقع تأخر العرب، إذا ما قسنا واقع تطور حضارتنا بالأمس على واقع تخلف حضارتنا اليوم.

فالأمانة التاريخية للتراث، تأمرنا باختراق شباك التراث، للعبور إلى ما يجعل من فعلنا اليوم، تراثاً مجيداً للاحقين، فالعرب القدماء أقدموا على استصلاح لغتهم، لكي تستوعب نهضة علومهم ومعارفهم المتنامية من جرّاء تعريب منجزات «الغير»، فحركة الترجمة والنقل، سبقت نبوغ مبدعيهم، أو قل، تساوقت شروحات الفارابي لأرسطو وأفلاطون مع إبداعه للمدينة الفاضلة، كما وفي سياق اطّلاع ابن سينا على مؤلفات أبقراط وجالينوس نبغ هو في الطب العربي، وحتى لا ندخل في متاهة أيهما الأسبق، الترجمة والتعريب؟ أم الإبداع والتأليف؟ نعتقد بأنهما متلازمان إلى حدّ، لا يمكن معه

---

(1) يعتقد أركون أنّ مسألة التعريب بصفته أداة سياسية للتوحيد القومي أو الوطني. . . ، استخدم لتوحيد مجتمعات لم تكن موحدة أو منسجمة غدية الاستقلال. نقلاً عن كتاب محمد أركون، الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، ص 218، كما يشير العروي إلى أنّ المشكل اللغوي يقتضي وجود سلطة قومية. . . ، نقلاً عن كتاب العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 216.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر السابق، ص 217.

التفريق بين فقر الترجمة والتعريب في العالم العربي اليوم، وشحّ الإبداع فيه، فالعلاقة بين الطرفين جدلية، إذ تؤثر الترجمة والتعريب إبداعاً خلاقاً، مثلما يؤثر الإبداع في استزادة الترجمة، كمّاً ونوعاً.

وهنا يبرز أمامنا سؤالٌ وجيهٌ هو التالي: ماذا يجب أن نعرّب؟ وكيف السبيل إلى امتصاص علوم الأجانب بلغتنا العربية من غير أن تفقد أصالتها التاريخية؟

وبرأينا، إنّ التعريب عملية شاملة، يجب ألّا تقتصر على جانب دون آخر، مثلما يجب ألّا تتعرّب مصطلحات التطور التقني والتكنولوجي، بالحفاظ على ما كانته لغة الشعر والأدب العباسي، حتى وإن بدا تعطشنا لمرادفات الشق الأول مرتوياً في تعابير الشق الثاني، أي وإن بدت حاجتنا للمفردات والرموز العلمية، لا توازيها الحاجة نفسها إلى لغة التعبير الأدبي والفني.

تبجيل اللغة يمنع التعريب

إنّ عملية التعريب تُفضي حتماً إلى خلخلة البنية اللغوية القديمة من جذورها، بدءاً بالمصطلحات المتداولة، وانتهاءً بما يجعل من كل الاشتقاقات اللغوية صيغة دائمة الانفتاح على الإصلاح والتجديد، فالغزو الثقافي، من لغة الغرب، لا يُواجَه بالتحصُّن في معاقل لغة الأجداد، ولا بإغفال اجتياحات الآخر لنا، رغماً عنا، ولا كما «عبّر [علماء الدين] عن أنفسهم بلغة وأسلوب صُمِّما لحجب وقائع الحياة اليومية عن عقل المؤمن، أصبحت اللغة في أيديهم عنواناً للمكانية السامية، وأداة للسيطرة. وكانت عامل تكريس لاحتكارهم المعرفة الخفية والنصوص المقدسة»[1]، فالخروج من متاهة الحفاظ على ما لا يمكن المحافظة عليه، بوهم التماهي مع لغة النصّ القرآني، أو الانغلاق على ما يعتقده المتزمتون أسراراً كامنة خلف ما يبدو عليه المعنى الظاهر في لغة النصّ الديني، يتطلبان زعزعة الهيمنة المتسلطة بسيف السرّ الكامن في المعنى الواحد للدين.

إنّ الفكرة الرائجة بين المسلمين التقليديين تتسلح بتجوهر كلام الله المطلق في قرآن أنزِل بالعربية، فغدت اللغة العربية عند المؤمنين مقدسة بقداسة اختيار الخالق لها، وأكثر من ذلك، تقعّر بإعجازها كل الأسرار المكتشفة وغير المكتشفة، وبذلك، غدا المستقبل مرسوماً سلفاً بما لم نستطع استخلاصه من معان نبوية في لغة القرآن العربية، وهذا ما صعّب من عملية التطرّق والمساس بلغة اتخذت بذاتها صفة القداسة المطلقة في وعي الأكثرية المؤمنة، أما الأقلية، أي النخبة المثقفة، فلم تتآلف إلى الآن بالاتفاق

---

(1) شرابي، المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص 27.

حول مشروع تجديد لغوي بديل، يراعي رمزانية تقديس لغة القرآن، فإذا كان صحيحاً بأن القرآن هو تجسيد لكلام الله عند المسلمين، بينما يسوع هو التجسّد لكلمة الله، لا الإنجيل في المسيحية[1]، فمن الصعوبة بمكان زحزحة مشروعية اللغة العربية الإسلامية، بالسهولة إياها التي زحزحت فيها أوروبا المسيحية، لغتها القروسطية.

فالمسألة هذه في العالم العربي الإسلامي بغاية التعقيد، لأنها تطال مقدسات العامة، وتتعرض بالتالي إلى حيّز وجودها الروحاني الذي قد يتغير إذا ما وُجدت صيغة معقولة لاستبداله من خلال مشروع نهضوي، يعوّض خسارة الروحانيين لأسباب تجوهرهم في كلام مقدّس. وهذا يعني، أنّ في العالم العربي الإسلامي خاصية لغوية لا تتماثل مع خاصية لغة الغرب المسيحي، ولا تتشابه بمفاعيلها على الوعي العمومي في العالمين، وبعيداً عن شطحة المغالاة في إبراز مفاعيل اللغة العربية على المسلمين،وكي لا يتجوهر وعي المسلمين بثبات وإطلاقية نصِّهم الديني، نعتقد بأن أي مشروع للتعريب، عليه أن يلحظ بدقة تاريخية، العلاقة العضوية التي تربط واقع المسلمين بلغتهم العربية، ولربما من الأسهل أن يستبق التعريب تحديث الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بما يتيح الوصول إلى هذه العملية بنتيجة تحسينات أوضاع العامة.

على كلّ حال، فالتحدي الحضاري الراهن، يضعنا في مواجهة شرسة مع معتقدات الذات، قبل الآخر، لأن استجلاب الصحيح إلى غير موضعه، إلى حيث لا تقدير لصحته، لا يفيد، «كمن يزرع الحنطة على الاسمنت». لهذا نكرر، أنّ على المثقفين العرب البحث عن مقترحات نهضوية، تدرك قوّة تجذّر الوعي التقليدي، لكي تستنطقه بتأويل فيه من قوّة منطق التحديث، ما يسمح بإزاحة مشروعية الهيمنة التاريخية للعقل التراثوي المُطْبِق على واقعنا المهدّد بالانقراض، في حال لم نستنبش التراث عن بكرة أبيه، فالمراوحة حيث نحن واقفون، منذ أمد بعيد، لا يشفع لها تاريخنا البعيد، واجترار أقاويل القدماء لاطائل منه، حتى وإن تطعم باسترداد مفاهيم مسلوخة عنهم، ولا سياق لها عندنا، فالفائدة تبقى رهن موضعتها في سياق صيرورة وعينا التاريخي، وعياً عصرياً.

فالتعلق بالماضي المُتَيقن فينا أيقونة للحاضر، لا يُسامح عليه المستقبل أبداً،

---

(1) يذهب محمد أركون في طرحه، إلى أنّ شخص يسوع المسيح في المسيحية يوازي أهمية القرآن في الإسلام، ويطرح المشكلة التيولوجية نفسها. لماذا؟ لأن القرآن هو تجسيد لكلام الله في لغة ما، في لغة بشرية، والمسيح هو تجسيد لله في جسد بشري (بحسب الاعتقاد المسيحي بالطبع). وبالتالي فإن ما يقابل المسيح في الإسلام ليس محمداً، على عكس ما نتوهم للوهلة الأولى، وإنما القرآن، نقلاً عن كتاب أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب، مصدر سابق، ص 191.

فـ«ليست النظرة السكونية إلى اللسان، سوى انعكاس للفلسفة الماورائية. تُظهر لنا بديهية ما بقينا متعلقين بالماورائيات»[1].

من هذا المنطلق، إنّ جمود اللغة العربية مرتبط بثبات تشبثنا بماورائيات لا تكشف عن طريقة تعاملنا مع اللغة وحدها، فالموقف من أية قضية معاصرة، كفيل بأن يُظهر احتجابنا بماورائيات، هي المتحكمة بوعينا التقليدي، ويعكس بالتالي وطأة تراثنا المحتشد في ذهننا، منطقاً متكاملاً لتحديد موجبات العمل في الحاضر؛ فإذا لم ننزع عن أنفسنا هذا الضغط التاريخي، بتحويله إلى طاقة مُحركة للتغيير والتطور، فسوف يتخطانا التاريخ، ويتركنا عرضة لهوى الانفعال بما يقرره الآخر لنا.

إذ كانت اللغة العربية تُشكل إطاراً صالحاً لوحدة قومية اختلفت، برأينا، مستلزماتها اليوم أمام تحديات العصرنة المتمركزة في لغة الغرب عمّا كانت عليه، وما يجب أن تصير إليه، لتكمن قدرة العرب في الحفاظ على ما يجب التخلي عنه، بضرورة التمسّك بما لا بدّ منه في لغة ارتبط ترهلها بترهل الأصعدة الاقتصادية ـ السياسية والاجتماعية، وفي زمن تجاوزت فيه ضرورات الفعل مقدسات القول، فإن لم تتحكم مقتضيات التطور الاقتصادي والسياسي بالتغلب على الإحكامات الذهنية، أياً كان مصدرها، ومهما تعالى سموها، لا يمكن إجراء تسوية ضرورية للنهوض من بين «خرضة» التراث، و«بقايا» التاريخ.

فالتماهي مع لسان الأقدمين، لا يعيدنا إلى ما كان يحيا به الأقدمون، واستعادة لغة الأجداد لا تستعيد سوى جسد لغوي دُفن بموت أجسادهم؛ علماً أنّ اللغة يجب أن تعبّر دوماً عن فحوى الروح، بما قد يُلهِمُنا ما به حافظ القدماء على جسد حضارتهم ـ حضارتنا التي تحتاج اليوم للعمل بروحية تجديد وتطوير الأجداد للغتهم، فالانتقال من لغة العرب الجاهلية إلى لغة الحضارة الإسلامية، جاء بمقتضى تغيير ظروفهم الدينية وأوضاعهم الدنيوية، من حال... إلى حال...، ما يعني، أنّ أي تغيير مفترض في أحوالنا اليوم، يجب أن يستتبعه، أو الأصح، أن يترافق مع تحولات لغوية، تماشياً مع القول «إنّ خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر، وإنّ اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لا نهاية لها»[2].

فلكي نستدرك غرابة اللغة العربية الأصيلة عن اللغة العلمية الدخيلة، لغة العامة المحكية عن لغة الخاصة المكتوبة، لا بدّ من عقد مصالحة بين الاشتقاقات اللغوية

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سابق، ص 223.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 226.

المتباعدة، على قاعدة التنازل المتبادل بين عنجهية من يعتقد بقدسية لغته التقليدية من جهة، وإحباط من لا يعتقد إلّا بعلمية لغة الغرب المعاصرة. لكنّ هذا يتطلب قبل كل شيء، الانتصار للغة حوار قد لا يتوفر، إلّا إذا تحققت مصلحة اقتصادية وسياسية موثقة بجدوى التحولات في اللغة.

إنّ اللغة عامل من عوامل النهوض، وقد تساعد في توحيد أمة تشترك بلسان أو بجذر لغوي واحد، غير أنّ هذا ليس شرطاً حصرياً، ما لم تتأمن عناصر وحدة مجتمعية معقولة، كما علمتنا التجربة الوحدوية الطازجة وشبه الناجحة لشعوب أوروبا الغربية اليوم، (الوحدة الأوروبية) ليتبين بذلك، أنّ مقومات الوحدة الاقتصادية قد تُجدي نفعاً، إذا ما وُجد الإطار الصالح والكفيل بتنمية قدرات الشعوب، وفي المقابل لم تنجح وحدة قائمة على أساس الاشتراك بلسان عربي لا يتوازى ولم يتوازن مع مصلحة التوحيد الاقتصادي والسياسي، والأمثلة على ذلك كثيرة، وما زالت حيّة أمام عيوننا بنظر العروي الذي يتساءل عن مدى ارتباط وحدة الشعوب بوحدة لسانها، في قوله: «ألم نشاهد انبثاق حركة وحدوية ناجحة نسبياً في أفريقيا وأوروبا مع انعدام إرث لغوي مشترك؟ ألم نرَ إخفاق توحيد جنوب أميركا مع وجود لغة مشتركة حيّة ومتطورة؟ لا يُكتَب النجاح لأي حركة وحدوية، إذا لم تتحقق مصلحة اقتصادية وإرادة سياسية»[1]؛ ففي ضوء الإجابة عن هذه الأسئلة، وإذا ما قسنا أسباب نجاح وحدة الأوروبيين، (مع أنها قيد الاختبار)، بعلّة إخفاق الأميركيين الجنوبيين التي ما زالت رهن القناعة بمنافعها الاقتصادية والسياسية، على واقعنا العربي، نجد أنفسنا عالقين في مهبّ ـ فراغ الهيمنة السياسية والتبعية الاقتصادية التي لم يعوِّضها امتلاء فضائنا التاريخي بلغة لا تكتنز سوى شكلٍ من أشكال التعبير عمّا كان يحيا بلسانه الأقدمين، أو عمّا في جعبة التراث، لا عمّا يجب أن يتحصّل من مؤونة الاستزادة بمصطلحات العمل المستقبلي.

فالعرب محتاجون إذاً إلى قفزة نوعية تنقلهم من ثبات التراث إلى يقظة التحضّر، خصوصاً وإنّ في هذا الانتقال مصلحة اقتصادية وسياسية، جلُّ ما تتطلبه قرارات جريئة وقناعة واثقة بجدوى التوحد القومي، فالكل يعلم أنّ تأخر العرب يرتبط بتخلف ظروفهم وأوضاعهم التي تجوهرت بنظر الاستشراق التقليدي تخلفاً عرقياً؛ وفي المحصّلة، ينتهي العروي إلى أنّ «هناك أربعة قرارات ـ التوحيد، النمو الاقتصادي، التنظيم الاجتماعي، الإصلاح اللغوي، لا يمكن تقديم أو تأخير أحدها على الآخر، كلها تمثل وجهاً من وجوه الثورة القومية الشاملة، إذا سقط واحد منها سقط الكل»[2].

---

(1) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 227.
(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المصدر نفسه، ص 228.

بناءً على هذا، لا أولوية لعامل ـ لقرار على آخر، مع أنّ القراءة الواقعية في حيثيات الواقع، تحدونا إلى المباشرة بالخطوة الأولى في ميدان السياسة والاقتصاد، أي لا بدّ من بداية، لا يمكن أن يتساوى معها ضغط الاقتصاد، مثلاً، مع ضغط الإصلاحات اللغوية، اللهمّ، إلّا إذا كان العروي يقصد بالثورة القومية الشاملة أن ننسلخ كلياً بالانتقال دفعة واحدة من حال إلى حال، وهذا مُحال، فما من ثورة نجحت، إلّا بعد أن ترجّحت فيها، بدايةً، إمّا الاعتبارات السياسية، وإمّا الاقتصادية، قبل أن يحصل التغير تغييراً واستصلاحاً للبُنى اللغوية التي كانت مؤثرة بجدل استثارتها لهمّة التعبير عن الحاجة إلى تغيير اقتصادي وسياسي، فما من ثورة نجحت إلّا بعدما استقرت المصالحة بين قراراتها الجديدة والواقع السائد، وإذا ما أخذنا تجربة التحديث الياباني مثلاً، نجد أنّ «موجبات الإصلاح لا تُفسّر إلّا بسعي القادة اليابانيين إلى اعتماد التكنولوجيا الغربية لبناء دولة مركزية يابانية قوية على أساس التقاليد الموروثة في النظام السياسي الياباني من جهة، والتراكم الاقتصادي المهم الذي خلقته مرحلة العزلة الطويلة»[1].

وهذا يعني، أنّ بواعث التحديث الياباني، انطلقت من اعتبارات اقتصادية حافظ خلالها اليابانيون بقدر معيَّن على الوجه التراثي لثقافتهم الآسيوية، وذلك، كيلا يتلبس التحديث التكنولوجي زيّاً تغريبياً للثقافة والتقاليد اليابانية العريقة. مع الإشارة إلى أنّ استعانة اليابان بتكنولوجيا الغرب، أثرّت إلى حدٍّ كبير على طرائق العمل السياسي والاجتماعي في بناء دولة استفادت من الانضباط التاريخي لشعوبها المؤمنة بكل ما تستصدره الدولة من قرارات مركزية. وهذا ما أبقى التحديث الياباني تحت السيطرة أو تحت التحكم، بدليل انفصال منحى التحديث، عن التبعية للغرب، وهذا يعود لأسباب، منها العلاقة المُحدَثَة وغير المتوترة بين حضارة الغرب وحضارة الشرق الأقصى، وحتى لا نقول إنّ الشعوب الصفراء كانت منسية في أقطارها النائية، نقول إنّها كانت محيَّدة عن جبهة الصراع بين الحضارات، لأن وجودها لم يكن مُقلقاً بالقَدْر الذي كانت تقلق فيه أوروبا من حضارة العرب المسلمين، وفي هذا السياق، لا نوافق د.مسعود ضاهر على قوله «إنّ الضغط الأوروبي كان متشابهاً على كل من السلطنة [العثمانية واليابان معاً]، لكنّ النتائج جاءت مغايرة في كلا الجانبين»[2]. لسبب بسيط، ألا وهو، أنّ الصراع الحضاري بين العرب المسلمين من جهة، والأوروبيين المسيحيين

---

(1) مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، عالم المعرفة، عدد 252، سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ك1، 1999، ص 244.

(2) ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، المصدر نفسه، ص 373.

من جهة ثانية، قد خلق مضاعفات خطيرة، لا يمكن معها الفصل بين تخلُّف التحديث العربي عن العلاقة التاريخية المتوترة مع الغرب، ومثلما تأثّر العرب بوطأة الصراع التاريخي في نظرتهم المتوترة لتحديث ذي أصول غربية، أيضاً لم ينسَ الغرب منافسة العرب القدماء التي تجذرّت بعدائية مواقفهم الاستشراقية من العرب المعاصرين، وكل من لا يلحظ في تحليله أو تقييمه للعلاقة بين العرب والغرب اليوم، أثر العلاقة التاريخية على صيرورتهما الحضارية، قد لا يفهم أسباب ممانعة العرب لتحديث ارتبط بوجه من وجوهه باستعمار غربي وبحروب صليبية، ليست بمنأى عن موقف العرب منه ـ منها.

وبالعودة إلى تقريرات العروي النهضوية، نجد أنّ ثمة علاقة بنيوية تربط النمو الاقتصادي بالإصلاح اللغوي، بحيث إنّ أي تغيير في البنية الاقتصادية والسياسية السائدة، سيزعزع حتماً بنية اللغة على نحو يجعلها تعبّر عن مستجدات التحولات الاقتصادية والسياسية المفترضة؛ فالمسألة ليست في تقرير التغيير على أي صعيد كان، إنما في جعل القرارات المُتخذة من قِبل الخاصة، مُهيأة لأن تُستقبل من قِبل العامة بعقلية منفتحة وبذهنية واعية لجدوى التحول، أما إذا أُسْقِطَ التغيير عبر قرارات متقدمة على واقع متخلف، فسيصاب المجتمع بعقم، مثاله الأبرز تجربة التحديث الاشتراكي في اليمن الديمقراطي سابقاً.

فالعروي لم يتوقف ملياً عند أسباب فشل محاولات التحديث في عالمنا العربي في مرحلتيه، الأولى محاولة محمد علي (1805 ـ 1848) في مصر، والثانية مع محاولة الزعيم العربي جمال عبد الناصر (1965 ـ1971) أيضاً في مصر، وعلى الرغم من الفارق الكبير بين المحاولة الأولى التي شرع فيها محمد علي بتحديث الصناعة ـ (الاقتصاد) أولاً، وبين محاولة عبد الناصر الثانية التي ركزّت على أولوية التوحيد القومي للأمة العربية، انطلاقاً من اعتبارات سياسية بحتة، إلّا أنّ نتائج المحاولتين جاءت مُخيِّبة للآمال، ليس فقط بسبب التدخلات الخارجية (تدخّل العثمانيين ضد مصر محمد علي، الغرب والإسرائيليين ضد مصر الناصرية)، إنما لعلّة كامنة في عقلية أدعياء الحداثة بإمكانية تقرير الحداثة من «فوق»، وبذلك، لم يتمّ التحديث، لا من «فوق»، ولا من «تحت»، فبقيت تحديثات محمد علي، مثلاً، محصورة في إطار مغلق لم يتفاعل مع ذهنية الناس عبر برامج تربوية لإدراك أهمية الصناعة والتصنيع، مثلما لم تعمل الناصرية على تهيئة الجماهير لتعي أهمية خطوات كبيرة كالتي قام بها عبد الناصر عند تأميم قناة السويس التي استدعت المواجهة مع إسرائيل وحلفائها إبّان العدوان الثلاثي، إلى طرح موضوع الوحدة العربية، إلى. . . ، إلى. . . ، إلخ.

فهذه التحديات كلها كانت تتطلب أكثر من تعاطف وحماس عفوي من قِبل

الجماهير، تتطلب العمل الحثيث على إنضاج الوعي الجماهيري لإرساء دعائم حماية صلبة لمثل هكذا خطوات نوعية، فتجربة الوحدة اليتيمة والقصيرة العمر بين مصر وسوريا، علمتنا أنّ قرار الوحدة بحاجة إلى ظروف ملائمة من خلال إشراك جميع شرائح وتيارات المجتمع في حوار بناء، يشترط مساحة من الديمقراطية، والسماح بتعددية الرأي، (وفي هذا السياق يجب ألّا ننسى الدور السلبي والأثر السيئ لقيام دولة إسرائيل على عملية الوحدة والتحديث) بالإضافة إلى عوامل أخرى تندرج ضمن املاءات النوايا الحسنة لأصحاب التحديث، هؤلاء الذين لم يتقصدوا الوصول إلى مثل تلك النتائج التي جاءت بعكس ما تتوخاه رغباتهم ونواياهم.

أخيــــراً

لقد سقنا هذا العرض التاريخي الموجز في أكثر القضايا حساسية، لكي نعيد طرح السؤال حول مدى ملاءمة الماركسية التاريخانية للعروي في استصلاح خرابنا التاريخي الراهن، لا سيما وإنّه يراهن على قفزة نوعية شاملة، لكي ينتقل المجتمع العربي إلى مستوى أفضل من خلال أيديولوجيا ماركسية بعيدة بأصولها ومصادرها المتقدمة على الواقع العربي المتجذّر بتراث، هو أيضاً، بعيد بتأخره عن الواقع ما قبل الماركسي، لكن المسافة الشاسعة التي تفصل الماركسية المتقدمة إلى هذا الحدّ، عن واقع عربي متخلف على هذا النحو، ترأبه، برأيه، احتياجاتنا المُلحة لاستدراك ما فاتنا من خلال أيديولوجيا جديدة، تُحاكي الاحتياجات اللاواعية لضرورة سدّ الفجوة التقنية السياسية للعرب المعاصرين.

والسؤال هنا، هل تستطيع الماركسية المزعومة تلك، استقطاب واستمالة الشعوب العربية المُشبعة بذهنية تراثية، الدين فيها هو الأساس؟ وما هي الطريقة المثلى لملمسة نظرية غربية في واقع شرقي؟ وأيضا كيف لنا أن نستنطق نظرية أممية عامة، تجاوزت الواقع الليبرالي للغرب، كي تحاكي ضرورات ارتقائنا التدريجي على سُلَّم حضاري من دون أن نتسلق أو نمرَّ بليبرالية متموضعة في أعلى درجاته؟

لقد بذل العروي جهداً كبيراً ومشكوراً، للإجابة عن هذه التساؤلات من خلال شرحه وتفسيره للكثير من الأمور التي كانت عالقة قبل أن توضحها مساهمته البنّاءة التي أقنعتنا بشيء ولم تقنعنا بأشياء أخرى، كمثل الارتكان إلى الأيديولوجيا التاريخانية للماركسية سبيلاً لحلٍّ مُلزم، إذا ما أراد العرب استدراك تخلفهم الماقبل ليبرالي، تجاوزاً لمساوئ ليبرالية الغرب.

خــــلاصة

استنتاجات حول فعل الاستشراق
وانفعال الآخرين به

إذا كان لكل عمل استنتاجه، فخلاصة بحثي عن أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، لا يمكن تبيانها مختزلة في معادلة جدول حسابي، يصح على الأعمال التطبيقية لا على المجالات النظرية هذه المنشغلة بمتابعة الواضح من عبارات، لكلماتها سياق يشي بمدلولات غير موحدة ولا متطابقة، لا لأن زاوية النظر إلى الشيء تجعل لكل منا رأيه بالشيء نفسه، فحسب، إنما لعلّة تكمن في فرادة الشخص واختلافه عن الآخر، بكل ما يعتمل وعيه من تعقيدات التأثُّر بعوامل، لا يمكن إحصائها بسهولة القول: أنَّ هذا جيد وذاك سيء، فالضدان يتداخلان على النحو الذي يجعل للأبحاث النظرية مهمة تفكيك التداخل القائم.

على كل حال، درجت عادة استخلاص المعاني المستنتجة في الدراسات الأكاديمية على تعيين الجديد فيها وتحديده، وذلك من خلال تبويب منهجي صارم في وضوحه، بالاعتماد على ما يرجِّحه الباحث عقب مشقة استقرائه لمضامين تؤدي به إلى الاستدلال المنطقي على الخاص من العام، وعلى الجزئي من الكلي، منتقلاً من الاحتمال النظري في فرضيته المزعومة إلى التحقق العملي من إمكان تطابقها مع الوقائع المتوفرة، عندها يهتدي إلى ما يتوخى تحصيله من خلال استقصاءاته المدعّمة بشواهد وأمثلة للعبور من المقدمات إلى النتائج، وذلك بغية اختراق طريقه بين الأصوات القائلة ما لا يقوله الصوت الضدّ، وكذلك بين المواقف الداعية إلى ما لا تدعو إليه الوجهة المعاكسة، الخ... ؛ لأن ما يعترض سيرورة الباحث وصيرورته هي موانع ذاتية تتمثل بعدم درايته بالذي يطرأ على ما لم يحسب لوجوده حساباً، قبل تبحره المعرفي الذي يصيّره عارفاً بالذي لم يكن يعرفه بموجب تحليله وتنقيبه في تفاصيل قد تربك انسيابية كتابته لما كانه... وما صاره هو في ما بعد؛ وهذا ما يجعل كل باحث متوتراً في استجدائه إنسجام العناصر غير المتناسقة، وفي توسله مواءمة المختلفين، وذلك، لكي يصطفت المتذررون على النحو الذي يجعل تبعثرهم مُسيجاً في إطار داعم لحجج فرضيته التي قد

تبقى أسيرة الاستدلال إلى ما هو ضروري، فتتّسق أجزاء البحث وتتكامل في كلّية منهجية واحدة من المقدمة حتى النتيجة.

إنّ ما يعتري الأبحاث الواسعة من صعوبات، لا يقتصر فقط على محدودية قدرة الذات الواحدة وضيق إحاطتها ببحر من الآراء والمواقف في موضوع كموضوع الاستشراق وأثره على الاتجاهات الفكرية في العالم العربي، حتى وإن اختصر نطاقه في نماذج محدودة وفي أسماء معدودة، يبقى ثمّة ما يبيّن بحثنا غافلاً عمّا لم يستطع شمله، وهاملاً لما يجب استحضاره من حجج وبراهين زائدة على ما نريد استهدافه في موضوعنا هذا.

إن صعوبة الأبحاث تتعدّى مشكلة تمظهرات الباحث وادّعاءاته المنهجية، إلى ما يجب الاعتراف به من تأثير إيجابي عليه، لناحية استزادته من معرفة كانت تنقصه قبل خوض غمار مشاكلها المعقدة، ولربما كانت هذه الغاية من الأطروحات الباحثة أصلاً عمّا يضيف على معرفتنا علماً بالذي لم نكن نعلمه، حتى وإنْ بدا ذلك في صورة عدم اكتمال معرفتنا الناجمة بطبيعتها عن تحوُّلنا الدائم إلى حيث لا نزعم إنهاءه، ولا إغلاقه في أحكام كلّية تمرَّسنا على نقضها من منطلق فهمنا للانفتاح الفلسفي الداحض لكل النهايات والرافض لجميع المنغلقات، خصوصاً وإنّ التفرّغ مدّة طويلة في القراءة والتمحيص، سيغيِّر حتماً من وعيك، إن لم نقل من حال فهمك لما كنت تعتقده صواباً أو خطأً، قبل الشروع في كتابة ستغدو بمثابة شهادة على ما يؤرخ تحولك ممّا كنته... إلى ما صرته...

إنّ العلاقة الجدلية بين القارىء والمقروء تتخطى فاعلية تدوينك لما حسبته فيضاً بعد امتلاء، لأن آلية الكتابة واستجداءاتها ـ سياقها ونسقها، تجعلك منفعلاً بضرورات التوليف بين فهمك للنصّ المقروء ومقصود كاتبه، بين منحى إحاطتك بمعانيه ومرمى غايتهم من معانيه؛ فالمسألة ليست بسهولة القول بأنّ لكلٍّ منا موقفه النظري الثابت أبد الدهر حيال القضايا المطروحة، إذا ما كان الفرد خاضعاً لتأثيرات بنيوية أقوى من مبتغيات تعليبه في موقف نهائي، يوم كان جاهلاً بالذي صار يعرفه. وفي هذا السياق، مثلما لا يمكن اتخاذ مكتوب سعيد إلّا كمدوَّنة نظرية تدلّ على ما كانه يوم خطَّ مكتوبه عن الاستشراق، أيضاً لا يمكن اختزال وعي حنفي بالمطلق إلى ما قاله في مؤلَّفه «مقدمة في علم الاستغراب» إذا ما تغير موقفه عقب الانفعال بمؤدّى الموقف نفسه. وعلى الصعيد ذاته، يجب أن نتخذ من مشروع العروي علامة على ما كانه لخطة تفكّره باحتياج العرب إلى برنامج نهضوي، أدخل عليه ما يتلاءم وتعديلات رأيه بنفسه و«بالغير»، وللسبب ذاته، ندعو إلى تقييم بحثنا هذا بحسٍّ يتفهّم ما نعترف به من لا ثبات في

موقف، ندّعي أنّه منفتح على قابلية النقد لتصويب ما اعتقدته خاطئاً هنا، وصحيحاً هناك.

لكنْ، ولئلا نقع فريسة العبث المعرفي، ورغم ما نقرّ به من تغيُّر، تماشياً مع إمكانات تحوّل المفكر من هذا الموقف إلى نقيضه بنتيجة استحصاله على معطيات جديدة، قد تجدُّد الموقف من هذا والرأي بذاك، ولا تدحض الجذر البنيوي لمكونات وعيه، وذلك لما في الأذهان من آليات عصيّة على النقض الكلّي حتى وإن احتملت، فاحتوت نقد جزيئات تبقى هي في نطاق التعديل، لا النسف، وجدنا من الضروري معالجة أعمال محدّدة عند سعيد ـ حنفي والعروي وذلك لتعيين مستلزمات البحث في مجال يتّسع إلى ما لا يسمح بالإحاطة بكلّ حيثياته الكثيرة، ما لم نقيده بأعمال ـ مؤلفات محدّدة وأسماء معينة، وفي هذا الصدد، تتبعنا المتغيرات الخاصة ممّا هو عام في عمل كلٍّ منهم، بهدف قياس مزاعم النقد الموضوعي لـ سعيد في الاستشراق على ما قام به فعلاً من نقد مفعم بذاتية انتمائه الموضوعي إلى هوية مغايرة عن المنقود الاستشراقي، وأيضاً إلى مساءلة ادّعاءات حنفي الرامية إلى بناء علمه الاستغرابي، للردّ على علمهم الاستشراقي، عن مشروعية الأسس العلمية في هكذا ردّ يتماهي، برأينا، مع أساليب الاستشراق التقليدي المنقوض، وعن القدرة الموضوعية لذاته في إنتاج ما أنتجه الواقع الغربي من خلال المستشرقين، كما حاولنا قياس المبتغى النهضوي في المشروع النظري للعروي على إمكانات تحقيقه العملاني على أرض الواقع، وذلك بمقارنة ما رمى إليه نقده للمكتوب الاستشراقي مع ما اقترحه من قراءة ذرائعية للانتفاع من واقع الاستشراق.

بهذا المعنى، انكبّ تحليلنا لاستنطاق مدى الاتساق بين الأقوال والأفعال عند كل منهم، ومن داخل الاستمارة نفسها، فكانت غاية بحثنا ترمي إلى مقايسة نيّة الباحث أو المفكر على ما دعا إليه مكتوبه النقدي أو النقيض أو... أو...؛ فمقاربة الليبرالي تقوم على الخلاف بين ما نفهمه نحن وما فهمه هو من الليبرالية، والإسلامي على ما يعتقده من إسلام مغاير لإسلام الآخرين، والماركسي على ما حثّه لاعتماد وجه من وجوه تفسيرها المتعدد (الماركسية) وتأويلها المتنوع؛ كما أنّ سجالنا معهم كان يستهدي دوماً بالمفارقة بين المقاصد والأفعال ـ المزاعم والأعمال، من دون إسقاط منهجي، وبعيداً عن المعيارية الجاهزة، فبالانسجام مع فحوى التوليد المنهجي عند سقراط، أي بالردّ على الحجة من الحجة نفسها، تفحصنا الكثير من العثرات المنهجية، فأظهرنا عللها الكامنة في المفارقة الناجمة عن الرغبة في إتمام ما لا قدرة للفرد الواحد على تحقيقه، أو بالأحرى، في المفارقة بين ما يريد الوصول إليه وما لا قدرة له عليه، أو بين إصراره على تجاوز ما لا يمكن تخطّيه من علائق ذاتية، أكان على مستوى اعتقاده بالمنهج

المعتمد، أي على مستوى الاختلاف في زاوية النظر إلى الموضوع المطروح من جهة، وما لا يمكن إنجازه لمجرد التنكّر له على هذا الصعيد، من جهة ثانية.

وهنا تبرز مشكلة الانفصام في فكر الباحث ووعيه المتلبس زيَّ المشحون بتناقضات حيرته بين «البينيات» تلك التي حثّته على إفراغ توتره في كتابة نظرية، تعكس في واقع الأمر، حال الكاتب، مثلما تعبّر عن مدى تجرّده من معوقات المقاربة النقدية ـ التحليلية.

إنّ ما نسوقه هنا، لا يبغي التدليل على ما يبرر تعثُّر الأبحاث المنهجية فحسب، إنما لقراءة تلك المعوقات بموضوعية مصاحبتها أو ملازمتها لكل كتابة، كونها سمةً من شأنها توكيد طبيعة الإنسان الناقصة أمام ما يجب أن يكمله كل جديد ناقص بدوره، في نقد لاحق، وهكذا. . . ، لهذا، تركّز بحثنا على الاهتمام بما بين سعيد ـ حنفي والعروي من اختلاف بقي في حدود الخلاف على ما يوحّد منطلقات الرفض المتبادل فيما بينهم، فالمشترك بين هؤلاء المتحدرين من مشارب فكرية متنوعة، كان مطموراً خلف مزاعمهم المنهجية التي أخفت وراءها وحدة العقل العربي المشبع بتراث ـ لغة ـ تاريخ منبث في منشأ التكوين السوسيولوجي والسيكولوجي لمفكرين عرب، بقي التفاوت في نسب تأثرهم البنيوي مشدوداً إلى ما هو موحّد في جذرهم العربي، إذ إنّ ثمة ما يوحّد خطابهم المنفعل، إما بالسخط النقدي، كما هو الحال عند سعيد، أو بالتماهي المنبهر بفعلهم الاستشراقي فعلاً استغرابياً، كما عند حنفي، وإما اعترافاً بحاجتنا إلى الانتفاع مما أنجزه الغرب، مثلما دعا العروي.

إذ نعترف بصعوبة إظهار ما لا يبدو للقارىء موحداً أو مشتركاً بين هؤلاء الداعين، كلٌّ من موقعه، إلى إخراج الذات العربية من مأزقها الحضاري، بالرغم من اختلاف سبل الدعوة إلى الغاية نفسها، من نقد للاستشراق عند الأول، إلى الردّ بعلم استغرابي عند الثاني، إلى المواءمة بين النقد والردّ في مشروع إنقاذي عند الثالث؛ فهَمُّ الثلاثة يرتبط بغاية توليد الحلّ الأنجع لأزمة يعترفون بها على نحو لا يتطابق مع ما يقوله المستشرقون عنها، فإقرارهم بوجودها لا يتفق مع تشخيص الغربيين لعلتها، وهذا ما دفعنا إلى اتّخاذ هذه النماذج الفكرية المتنوعة في عالمنا العربي، مسوّغاً للإطلالة على واقع الأزمة في الأمة العربية، وذلك من نافذة العلاقة التاريخية مع غربٍ أزاح عن نفسه ستار مركزيته، فعلاً استشراقياً، فبيِّن لنا ما هو منبثٌّ في خفايا النفوس من صفحات النصوص؛ ولأنّ المسألة تحتمل ربط قديم النظرة بحداثة الموقف وراهنية الفعل، توقفنا عند الأسباب التي حدت بالغرب إلى هكذا تصور عن العرب، بغية توضيح عوامل التأثير المضمَر لهذا التصور على المصوَّرين والمصوِّرين أنفسهم، وما يتأتى عنه من استنتاجات، لا تتضح بوضوح تبويبنا لأهمّها؛ لأنّ ثمة ما يبدو مهمّشاً، مع أنه ليس كذلك، فتركناه في عهدة

سجالٍ، تكفَّل هو باحتواء ما لم نقله مباشرة، عبر صياغةٍ، نزعم أنّ جديدها منبثٌّ في أسلوب المقاربة وطريقة النقد ووجهة التحليل، في أطروحتنا هذه المنحازة بطبيعة انتمائها إلى حقل فلسفي يرمي إلى التحرر من دائرة التحديدات الصارمة، وصولاً إلى ما يسمح بالإجابة عن الأسئلة المطروحة، من خلال الاضطراد الدائم والاسترسال المنفتح على ما يبقي الحكم معلقاً، ريثما يأتي آخر بنقد نقدنا، أو بالأحرى، نقد فهمنا لما يجب أن تتضمنه الكتابة الفلسفية.

فالفلسفة، بنظرنا، تسعى إلى تعكير صفو لججنا المعرفية الراكدة في مستقرات عقائدية، فتقتحم المستتبّات وتدنّس المقدسات الآيلة إلى حبسنا في سجن عقل تاريخي، أنتج ما يجب أن ينتجه وعينا بالذي يجب أن يكون. . .، تمرداً على الذي كان. . .، كما أنّها تستنبش المهملات لتستخرج منها المُقْصَى والمهمَّش، لتعيده إلى نصاب متنه، وعلى غير عادة تحليل المعلن من الأقوال، نذهب إلى استنتاج المخفي ممّا هو معلن، وذلك بالتعويل على ما لم نقله في ما نقول، أكان في الاستشراق، أم في غيره؛ فإذا كان مشروعاً قراءة أية قضية اجتماعية أو سياسية من زاوية فلسفية، فكيف الحال مع الاستشراق الذي يتقاطع فيه الاجتماعي مع السياسي، الراهن مع التاريخي بطريقة يرشح منها نتوءات مفاهيمية، عصيَّة على عالم الاجتماع وعالم الاقتصاد، لينفرج مجالها أمام الباحث الفلسفي لكي «يُمَعْنِنْ» ما لا معنى له في قاموس المختصين بتلك الشؤون؟..

ولأنّ الفلسفة بالعرف الهيغلي هي خطاب ليلي ثانٍ، «لا تستيقظ إلّا عندما يحين المساء ويخيّم الظلام، حتى تتمكن من التأمل والتفكير بأحداث النهار»، يمكن اتخاذها كمنارة للكشف والإضاءة على ما أهمله ونسيه «النهاريون» في سوق أعمالهم السياسية ـ الاقتصادية والاجتماعية، عندها تفوز بحاويات جامعة للمنسي والمعلوم ـ المُقْصَى والمُغْلَن ـ المنطوق به والمسكوت عنه؛ هكذا، تشق الفلسفة طريقها بنفسها، فتخْلق مجال نطقها بالذي لم ينطق به، من دون إذن أحد، ومن غير أن تُحدّ بحدود فهم المعياريين لماهيتها.

نبغي ممّا نسوقه في هذا الصدد، الإشارة إلى هيام الفلسفة وشغفها بالبحث عن قضايا أقلّ شأناً من الاستشراق الذي أشبعَ نقاشاً، ليصعُب من عملية سجاله، انطلاقاً من منهجيات سبقنا إليها مفكرون قالوا بها ما لا يجب تكراره، بل مشاكسته، تماشياً مع دعوة الفلسفة للتدرّب على التمرد ضد كل الاستكانات اللافلسفية؛ بهذا المعنى، كان نقاشنا لمواقف المفكرين العرب من الاستشراق، نقدياً حيث يجب النقد، وتثميناً لما يجب تقديره، من دون مبالغة في التحامل على من يعارضنا الرأي، ولا مغالاةٍ في الانحياز إلى من يشاطرنا الموقف، رغم ما يبدو عليه انحيازنا للعروي دون سعيد وحنفي

من انحراف عن وجهة التقييم الموضوعي، ومن خروج عن الالتزام بشروط البحث الأكاديمي، إذ نعترف بأننا لم نستطع التجرّد التام ممّا لا تحتمله إمكاناتنا، ككل باحث يتعاطف بشكل لاإرادي مع هذا... دون ذاك...، لكنْ، وفي تقديرنا، أنّ هذا لا ينتقص من قيمة بحثنا الذي أردناه تدرباً على سجال، حرصنا على إبقائه منفتحاً أمام ما يمكن ـ ما يجب نقده عندنا من شوائب وثغراتٍ، تؤكد طبيعة معرفتنا الناقصة دوماً وأبداً.

لهذا، ثمة استنتاجات، خلص إليها مؤدى بحثنا عمّا لم يكن في الحسبان قبل الشروع في كتابة أطلقناها من قمقم الالتزام المسبق، ولم نقيّدها في تحديداتٍ، لربما كانت أسهل لنا، رغم أنّها قد ترتدّ علينا مأخذاً سلبياً على ما تركناه عرضة للانسياب والاسترسال إلى ما لا ضرورة له، وفق المعايير الكلاسيكية في العمل الأكاديمي.

كما أنّ ثمة أسئلة مستنبطة من فحوى الإجابة عن تساؤلات كان قد طرحها المستشرقون، فأجاب عنها سعيد ـ حنفي والعروي بطريقة تدعو للاستفهام عن علة المغايرة في المنحى المتّبع لدى كلٍّ منهم، وهي على الشكل التالي:

1 ـ إذا كان الاستشراق التقليدي يعكس كمّاً هائلاً من التصورات المتجذّرة عن الشرق عموماً والعرب خصوصاً في المخيال الغربي، فهل يتمّ تصويب صورتنا بالردّ عليه من خلال علم استغرابي منفعل بعلّة تحاملهم علينا، كما هو الحال عند حنفي؟

2 ـ هل كان نقد سعيد للآخر أولى من نقده لواقعه أو لذاته التي خلقت، بمقتضى تأخرها، حقلاً خصباً لتعليلات الاستشراق وتفسيراته؟

3 ـ كيف يمكن لنا المواءمة بين نقدنا لأنفسنا ونقدنا للآخر في دعوة العروي إلى استعارة أيديولوجية من غربٍ أفرز فأنتج ماركسية، قد لا تتفق بالضرورة مع واقع عربي مشبع بتقاليد تراثية؟

4 ـ أليس من باب الاستحالة المنطقية الموافقة على ما قاله العروي بأن في استطاعة العرب تجاوز مساوىء الرأسمالية بالقفز إلى ما بعدها...، في حين ما زلنا نعيش ما قبلها...؟

5 ـ إذا كانت بنية الاستشراق هي نتيجة لما خلصت إليه مناهج الغرب وعلومه، فإلى أيّ مدى نجح سعيد في نقده لهم بالاعتماد على مناهج الغرب نفسها؟

6 ـ هل يمكن النظر إلى الاستشراق بمعزل عن مفاعيل تطور ساحته وتأثيرها على من يذمّ تحوُّلات واقعه، باعتبارها نقيض الثبات الماهوي في إسلام حنفي؟

7 ـ هل من سبيل يحول دون أن يتحول الردّ على الاستشراق التقليدي إلى آفة لمعاداة الغرب والتعصّب ضده بالمطلق؟

8 ـ هل إنّ تأخُرنا يحتاج إلى حيِّز تكنولوجي بسيط ممّا هو متقدم عندهم؟ أم أن

المسألة تتعدى منطق التجزئة إلى ما هو جذري في التحول الحضاري للمجتمعات؟

9 ـ أيمكن تحقيق مراد نهضتنا من سبات التقليد، عبر الردّ على استشراق تشكَّل واستمدّ قوته بمؤدى نقد الغرب لنفسه؟

10 ـ ألا يعني نقد الآخر، باعتباره مسؤولاً عن الواقع السيء للأنا هروباً وتنكراً لما يجب نقده في الأنا؟

11 ـ هل من وسيلة ناجعة لتنقية أساليب الردّ على الآخر من إيحاءات معاداته، إذا ما كنا بأمسّ الحاجة للانفتاح على ما في جعبته الحضارية من فوائد مختلطة بسيئات استشراقه؟

12 ـ هل يمكن ردّ الاستشراق التقليدي إلى علّة في نفوس الغربيين، أم إلى ما نصّت عليه مناهج علومهم الناقصة أبداً ودوماً. أم إلى كليهما؟ أي إلى ما حصل من تواشج بين النصوص والنفوس ـ بين تراثهم عن الشرق ومعرفتهم بالشرق ـ بين مقتضى حماية هويتهم من الخطر التاريخي الماثل أمامهم من الآخر، ومقتضى انفتاحهم العلمي على ما يجعل من الآخرين أصدقاء لا أعداء؟ الخ...؟

13 ـ إذا كان الاستشراق بمثابة «فاعل أي الطرف الذي يتولى القيادة، ونقّاده العرب هم الطرف المنفعل الذي يتلقى أوامر القائد وتوجيهاته نحو هدف يتوخى القائد ـ الفاعل الوصول إليه مع الطرف الذي يطيعه»[1]، بحسب ما يقوله ناصيف نصار، فهل يمكن القول إن انفعال باحثينا بفعل الاستشراق هو بمثابة اتّباع وانقياد، وإنْ من دون دراية إلى ما يستهدفه الاستشراق؟

14 ـ هل صحيح أننا بحاجة إلى أيديولوجيا متماسكة وعصرية، بغية النهوض من كبوتنا الحضارية، بحسب ما دعا إليه العروي، في زمن كثر فيه الحديث عن أفول الأيديولوجيات الشمولية؟ أم إن مشكلتنا تكمن في الاحتكام إلى المنطق الأيديولوجي بذاته؟

بقيت هذه أسئلة معلقة برسم إجابة، قد تفي الحاجة إلى ما هو مغاير لما أجاب عنه سعيد ـ حنفي والعروي الذين تصدّوا لهذه المهمة الشاقة، انطلاقاً من هواجس مشروعة حتى وإن كانت محفوفة بمخاطر الانزلاق إلى ما حذّر منه الثلاثة، بمؤدى كتابتهم لما قد يُفهم منه دعوة لعداوة الآخر، أو دعوة للانغلاق على الذات. فخطورة الكلام في مثل هكذا قضية حساسة لاحتوائها مجمل حيثيات العلاقة التاريخية المعقدة بين راهن الشرق وماضي الغرب، أو العكس، لا تتأتّى من الكلام بذاته، إنما من وقعه على

---

(1) ناصيف نصار، منطق السلطة، دار أمواج، بيروت 1995، ص 401

وعي عامة القراء المشحونين، سلفاً، بعصبية الانتماء إلى هوية عربية تحتاج إلى أكثر من التنبيه من مخاطر التعصّب والانغلاق، والى أكثر من التحذير من مغبّة التقوقع الذي قد يبقى عرضياً ما لم ينبثّ في أسلوب صياغة لغة نقدهم، لأن المكتوب، أيّاً كانت مقاصد كاتبه، يغدو في عهدة قارىء يتكفل وعيه ـ رغبته ـ حاجته «بمعننة» (من معنى) ما لا يعنيه ربما صاحب النصّ، فلكَي نتجنّب علّة الفهم والإفهام، كان من الأفضل أن تتحصّن الكتابة عندنا بغاية تحسين العقول من خلال تحديدات مفاهيمية مباشرة، لا يحتمل وجه تأويلها تفسيرات من النوع الذي يتخذه المناوئون للغرب تنظيراً أيديولوجياً للانغلاق على الذات.

والجدير ذكره هنا، أنّ قضية الاستشراق قد خرجت من نطاق البحث الأكاديمي الصرف، لتغدو مرآة نظرية لانعكاساتٍ صورية متبادلة بين رأيهم بنا من جهة، وموقفنا من رأيهم من جهة ثانية، على الصعد كافة، السياسية ـ الاجتماعية والثقافية؛ فتخطّت بذلك منطق النظر في شؤون وشجون الآخر، لتتجاوز حدود المسؤولية الأخلاقية عمّا يحصل عندنا، إلى ما يترتّب على الرأي فينا من أفعال سياسية بحقنا، ناهيك عن التأثير الثقافي المباشر وغير المباشر للاستشراق على ثقافة مناهضة من المفكرين والباحثين العرب الذين انتقيناهم كنماذج معبّرة عن وجهٍ من وجوه الثقافة العربية ومسرحها المقيد حتماً بمنطق الردّ الذي يشترط بدوره، لغة أقل ما فيها نهي ونفي، يضران بحاجتنا للانتفاع بالانفتاح على ما في الغرب من إنجازات علمية ومعرفية، لا يختزلها الاستشراق وإنْ «تدرّن» بها (من دَرَنَ). ذلك أنّ فرضية بحثنا عن الأثر الاستشراقي في الضفة المقابلة ـ عندنا ـ قد تمّ التحقق منه، عبر متابعة مضنية، تقصّينا بها ما هو مضمر في الردود النقدية التي أعلنت عكس ما تخفي، أو بالأحرى، أرادت ما لاأدرية فيه، حينما وجدت نفسها تردّ على الاستشراق من موقعِ حَفَرَه ـ فَرَضَهُ الاستشراق نفسه، إذ إن منطق مواجهة الخصم ومقاومته تفرضه إمكانات الخصم نفسه، فيتحدّد بمفاعيل المواجهة، كما الأدوات التي من شأنها الردّ بالمثل.

لقد انصبّ جلُّ اهتمامنا على موضوع الاستشراق، لاستكشاف تأثيره، لا من ناحية إحالتنا إلى صورة مُشَيَّأة في المخيال الغربي فحسب، إنّما للوقوف على تأثيره المستور خلف ما يعلنه المتشيّئون من مقاومة للأحكام المشوّهة عنهم، ذلك أنّ فرض الاعتراف «بنا» على نحو مغاير لما نقلوه «عنا»، يتطلب جهداً، كان من المستحسن أن ينصبّ توظيفه لترتيب بيتنا الداخلي المتصدّع من جراء انهمامنا في حماية هوية حضارية مهدّدة بالانقراض، ما لم نستبق الانهيار من الداخل لا من الخارج، لكنْ، وبما أنّ العلاقة بين الأنا والآخر ـ الداخل والخارج، يحكمها جدل التأثر والتأثير المتبادل، كان الأوْلى

بمفكرينا تعيين ما يلزم فعله عندنا أولاً، بغية الردّ على الاستشراق بالأعمال لا بالأقوال؛ فالانهماك بردٍّ يندرج هو في المقام الثاني، أو بالأحرى، الانشغال الذي يغدو تحصيل حاصلٍ بمؤدى بناء أنفسنا، سيستنفد إمكانات مطلوبة هي في التركيز على ما هو أولى وضروري، لكي نغدو فاعلين، لا منفعلين.

إنّ مفاعيل الاستشراق على العرب لهي أخطر ممّا يظنه البعض، لا لأنه يستبيح محظورات أخلاقية، كالتي أدت إلى تصنيف الشعوب وترتيب الأمم، انطلاقاً من ثوابت معيارية مجحفة بحق الأمم الضعيفة، بل لأثر نصوصه الدارسة على النفوس المدروسة، ذلك أنّ مجابهة إجحافه تستدعي منطقاً تكتلياً، فوائد تصدِّيه لما يُعتبر خطراً خارجياً أقلُّ من ضرر انقلابه إلى تزمّت عصبي، فيه العلّة لا الحل؛ أضف إلى ذلك أنّه يستلب بصر وبصيرة الضعفاء إلى ما هو بمثابة إلهاء عمّا هو ملح في حاجتنا إلى تنظيم شؤون الذات، بما لا يقاس مع حاجة الردّ على الآخر.

وبناء على ما أوردناه، في هذا السياق، يمكن أن نسوق ملاحظتين على ما لم يفصح عنه باحثونا، علماً وإنْ بنسب متفاوتة ـ في كتابتهم التي أوشت بالتالي:

الأولى: إنّ سيئات واقع الحال في مجتمعاتنا العربية كانت من جرّاء تدبير مؤامراتي أدى بنا إلى تخلُّفٍ يتحمل مسؤوليته الغرب، كمستفيد أوحد من الأوضاع الطارئة والدخيلة على مكوّنات حضارتنا العربية.

الثانية: تتمثل بإشارة الثلاثة سعيد ـ حنفي ـ العروي إلى أزمة، لا يكفي التدليل عليها بطريقة عرضية، إذا ما كنا جادين في الخروج من حالة الاجترار والمراوحة في ما نحن فيه؛ فالعلاج يشترط بادىء ذي بدء، اعتراف المريض بعلّته، لكي يتخطى نصف الأزمة، أما نصفها الآخر، فيبقى رهن الاستجابة إلى ما نحتاجه أو التفاعل مع ما يجب. . .، وفي الحالتين ليس من سبيل سوى الانفتاح على الآخر، لا التعصّب ضدّه.

ذلك أنّ أيّ مشروع نهضوي للعالم العربي، لن يقوم، ما لم يلحظ هذين الحاجزين، فإلقاء تبعات تأخُّرنا على الآخر، لا يساعد على معرفة الأنا بنفسها، لا بإمكاناتها المختزنة، ولا بمكامن ضعفها وإخفاقاتها، وهذا من شأنه أن يبقي حالنا عرضةً للانفعال بما يمليه الآخر الذي يمعن في استغلال قوته تكريساً لضعف الآخر.

والجدير ذكره هنا، أنّ متغيرات الثورة المعلوماتية اليوم، وما تأتّى عنها من مظاهر عولمة غير متكافئة، بين المركز والأطراف ـ الأقوياء والضعفاء ـ الأغنياء والفقراء، قد حصلت بمؤدى سياسة استعلائية للغرب حيال الأطراف المهمَّشة، بنتيجة تواشج قديم منشئهم بجديد مبتكراتهم، أو بالأحرى، نتيجة تداخل الثوابت التقليدية في الذهن

الاستشراقي بمتغيرات عصرنة تكنولوجية جعلتهم منقسمين بين حقيقة ما نقله إليهم الرحّالة التقليديون من جهة، وحقيقة مشاهداتهم ـ معاينتهم المباشرة لما نقل إليهم بالتواتر عبر صورٍ وأحكام، لا تتطابق مع ما هي عليه حقيقة أمر المصوَّرين. وهذا ما خلق مشكلة أخلاقية، تأسست عندهم على تربة ثقافية، لم تهجر فيها عقولهم علائق التقليد إبّان تدشينهم لمساحة التنوير، وهذا ما بدا واضحاً في اتّباع الغرب سياسة المعايير المزدوجة في التعامل مع الأمم والشعوب، انطلاقاً من تصنيفات بدائية، لا تنتمي إلى حداثة المناهج الأنتروبولوجية في علومهم الاجتماعية تلك المتفهّمة لمتغيرات الشعوب واختلافات الأمم.

إنّ ما دفع سعيد ـ حنفي والعروي على الاهتمام بالاستشراق، لا كموضوع تاريخي منصرم، إنّما كقضية ملحّة، لما تحمله راهنيتها من امتدادات تاريخية أثرت وما زالت تؤثر على كينونتنا الحضارية اليوم، ناجم عن قناعة باحثينا بمسألتين:

المسألة الأولى: تغلغُل أحكام الاستشراق في ثنايا العقل الباطني للغربيين الذين راموا إلى نقض ما لا يستطيعون نقضه من مكوّنات ثقافتهم البنيوية المنطوية على تصوّرات مسبقة عن الشرقيين عموماً والعرب خصوصاً.

المسألة الثانية: فهم المعايير المزدوجة لسياسة الغرب حيال العرب والمسلمين، لا من منطلق إرادوي فحسب، إنما لما ينبثّ في سياساتهم الإمبريالية الجديدة من ثقافة استشراقية، أدّت إلى ما يجعل من تلك الإزدواجية تحصيلاً لحصال.

لهذا، قد لا يُفاجأ كل متتبّع لثقافتهم الاستشراقية التقليدية بمواقفهم السياسية المتأسسة على عوامل، يُعتبر الاستشراق واحداً منها، إذ إنّ ثمة مواءمة غير مفهومة بالنسبة للكثيرين ممّن يقيس أفعالهم على ما يدعونه من أقوال متناقضة في ظاهرها، إلّا أنها منسجمة في باطن المصالحة الخفية لخطاب انبثّ فيه قديم الاستشراق بجديد السياسة، من دون أن نتنكر بالطبع للفوائد الاقتصادية المترتبة على اعتبارات المواءمة تلك التي تخدم توجهاتهم السياسية نحو أمم غنية الموارد، وضعيفة الإرادة.

علم الاستشراق أيديولوجيا؟!!

إنّ تقييم سعيد لثقافة الغرب واستشراقه قد بيّن شيئاً ممّا حصل وما سيحصل، ما لم تُستدرك مفاعيل الصور النمطية عن العرب والمسلمين، بكونهم يشكلون كياناً غرائبياً، لا يشمله تسامح الغرب، ولا حتى هو محسوب ضمن القيم الإنسانية «لغربهم» الذي يتعامل مع وضعية الشعوب البائسة، على أنها من طبيعة وجودها المتجوهر عندنا في

إسلام متخلف عن مسيحية ليبراليته وديمقراطيته؛ فهذا من شأنه أن يوتر العلاقة المبنية على افتراءات أيديولوجية تعطي لازدواجية المعايير في التعامل مع القضايا المتشابهة مشروعية متأصلة في تلك النظرة التي تتصور أنّ ما يصح «عليهم»، لا يصحّ «علينا»..

وعلى الرغم ممّا يعترض عملية تصحيح الخلل في هذه العلاقة غير المتكافئة من صعوبات، تتعلق بالاستطاعة الموضوعية للتنازل عن شيء من امتيازات الرفاه المعيشي، تقسيماً عادلاً للثروة بين الشعوب كافةً؛ أي أنها تتعلق بقبول ما لا يقبله المستفيد من الوضعية غير المتكافئة بين ضعف الضعيف وقوة القوي، من جهة، وصعوبات تتصل بالصور النمطية المترسخة تاريخياً عن «الغير»، من جهة ثانية، ورغم ذلك، فإنّ مهمة اقتلاع جذور الوعي المزيف عن الشرق ليست مستحيلة، وإن كانت تتطلب «منا» فهماً مرناً، يتطلب الابتعاد عن بارانويا[1] الانفعال الضيق في الردِّ على أفاعيل تغذي التمييز العنصري بين الطرفين، بقدر ما تتغذّى منه، فما يُطلب من الغرب، يجب أن يُملى عليه برفق دفعِهِ «حشرِهِ» إلى زاوية القبول والاعتراف بأهلية اعترافنا وقبولنا الحضاري به، أما التعصّب من قبلنا، فلا يُساعد إلّا على التعصّب ضدنا، كما أن إصدار الفتاوى بتكفيرهم، سيرتد علينا وابلاً من التزمت إزاء تسامحهم، إذا ما وجد، عندها يتنمط ثُبات الوصف على حساب التغيير والحركة المضمرين في علّة وصفنا «لهم»، ووصفهم «لنا».

لقد نجح سعيد إلى حدٍّ ما في تفكيك وشائج العلاقة المركبة بين ثقافة الغرب الاستشراقية، ومواقفه العملانية في سياسته الاستعلائية أو الاستكبارية الجارية بمؤدّى فهمهم الثقافي المشوَّه عن الأمم الشرقية، حتى إنّه ذهب في نقده الاستشراق إلى إظهار غموض الالتئام المكتنف بين فواصل السياسة عن الأدب أو الفلسفة، في أيديولوجيا تجنَّب ذكر مُصطَلَحِها، بطريقة تستدعي الاستفهام عن الأسباب التي حدت به إلى الابتعاد عن استعمال مفهوم الأيديولوجيا كمفهوم متكامل يلبّي معنى ما أراده، أو ما تقصد في ما أشار إليه أكثر من مرّة، وفي أكثر من موضع.

إنّ ما لفت انتباهنا من تداعيات التشريح السعيدي للاستشراق، إذاً، هو تحاشيه وتجنُّبه استعمال كلمة أيديولوجيا، مع أن ذكرها استوجب تكرارها أكثر من مرة، فالتفَّ

---

(1) مصطلح يوناني الأصل ويعني العقل مقلوباً، فهو مرض نفسي، أو شكل من أشكال الهلوسة المنظمة، ومريض «البارانويا» له عوارض عديدة، منها أن يكون بخيلاً، مغروراً، موسوساً، أو فاقداً للثقة بالآخرين، يحكم على الأشياء، ويعتقد نفسه قادراً على كل شيء. نقلاً عن Nouvelle Encyclopédie, Bordas, Milan, 1994 - P 3955.

عليها بصيغ كلامية مطوّلة، كان يمكن اختصارها بمفهوم ـ تعبير واحد (الأيديولوجيا)، رغم ما يعتريها من إشكالية تستأهل التوضيح، إذا ما كان سياق استخدامها عند الآخرين، وخصوصاً الماركسيين منهم، لا يلبي احتياجاته منها.

وهل من معنى غير الأيديولوجيا أكثر ملاءمة لاستهداف المتخيَّل والمتعيَّن من صور نمطية عن الشرق في أذهان الغربيين، خصوصاً وإنّها في وجه من وجوه تعريفها، بحسب «جوزيف جابل» «الأيديولوجيا نظام للأفكار مرتبط اجتماعياً بمجموعة اقتصادية سياسية أو عرقية. . . الخ، يعبر دون تبادل ـ عن المصالح الواعية ـ إلى حدٍّ ما ـ لهذه المجموعة، في شكل اللاتاريخية، وضد التغيير، أو انفصال الشموليات. فتكون ـ إذاً ـ البلورة النظرية لوعي زائف»[1].

لربما، لم يستعن سعيد بهذا المفهوم ـ المصطلح الإشكالي في سياق استهدافه أو تقييمه لمحتوى الذهن الغربي، استدراكاً منه لمنزلقات فهمه المغاير والمتعدد بمغايرة وتعدد المذاهب الفلسفية غير المتفقة على تحديد وظيفة الأيديولوجيا عملانياً، ولا على تعريفها نظرياً، وإذا أسأنا الظن به، قد نذهب إلى ما قد تستخلصه سيكولوجيا القفز أو الانقطاع «الفرويدي» عن التواصل مع ما يجب ذكره في سياق تداعيات الكلام المبتور، أو المنقطع في رفضه الواعي لعدم ذكر تعبير مناسب، هو في لاوعيه مكمن الداء وعلّة الدواء.

ولعلّه يتجنب هنا اتهام الغرب بأيديولوجيا محددة، خوفاً من أن يُستلب نقده لثقافة الغرب بنقد الماركسية الأكثر راديكالية من ليبراليته المستقاة من مصادر غربية، لا تنتمي، برأيه، إلى ما انتمت إليه ماركسية ماركس الاستشراقية، ولربما كان مُفرطاً في الحذر من أن يُتهم بموقف أيديولوجي يتعارض في المبدأ مع مزاعم ليبراليته الفكرية، في حال اتصف نقده بشمولية اختزال ثقافة الغرب ضمن أيديولوجيا، لم تَسْتَهْوِهِ معانيها كما جاءت في القاموس الماركسي المنتقد هو أيضاً في حيّز انتمائه إلى جغرافية العقل الغربي المُحتبس عنده في نطاق أضيق، برأينا، من فضاء التمييزات أو التفرقة الأيديولوجية.

لقد كشف سعيد خلال مساهمته في كتابه الشهير «الاستشراق» عن صدمة الفكر العربي بصورته في مرآة العقل الغربي، على نحوٍ استفزَّ حسّ الانتماء عند معظم المفكرين العرب الذين هبّوا للردّ على افتراءات التعميم بحق أمتهم وتاريخهم، من منطلق الدفاع عن أحاسيسهم المجروحة في الوصف والنعت الاستشراقي المُهين للكرامة وعزة النفس العربيّتين، وعوضاً عن التداوي من جرح تاريخي ينزف تخلفاً، ليس بحاجة، لا إلى توضيح، ولا إلى تبرير، إنما إلى علاج يشترط بادئ الأمر تطهيره بتحديد أسبابه الذاتية،

(1) ميشيل فادية، الأيديولوجية، وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة ،د. أمينة رشيد، سيد البحراوي، دار التنوير، بيروت، 1982 ص 26.

وبجرأة من عليه أن يعترف بادئ ذي بدء ، بعلّة ضعفه ـ جرحه، الذي تعمّق ربما أكثر فأكثر من أفعال «الغير»، ومن استهتارهم الاستكباري المتمثل في ما كتبه الاستشراق التقليدي.

أما تحميل الاستشراق مسؤولية ما يجب أن يحتمله نقدنا لأنفسنا، فهو عين الخطأ والضلال، لأنه قد يُجيز تبرير حال بؤسنا، باعتباره من مسؤولية الغرباء، ليس إلّا.

وهنا، لا بدّ من التعريج قليلاً، لا لتقييم صحة أو خطأ ما قاله سعيد بحقّ الاستشراق، إنما للإشارة إلى خلل تبدّى في عدم التوازن بين نقده للآخر الاستشراقي، ونقده لأناه «المتشرقنة-المشرنقة» في تراث لم يتطرق إلى ما فيه من اعوجاجات مسؤولة إلى حدٍّ ما عمّا آل إليه الاستشراق التقليدي. فالقارئ قد يستشف من إهماله لنقد ذاتي مطلوب بموازاة نقده لاستشراق تقليدي مطلوب حتماً، وطاغٍ حتى على ما في الاستشراق النيّر الموجود هو أيضاً، رغم ندرته، قد يُستشف إذاً شيئاً من الاتهام بالمسؤولية الكاملة للمستشرقين عن حال أوضاعنا الراهنة، وحين «أوضح سعيد في كتابه الذائع كم أنّ عدداً من المستشرقين تعاملوا مع (الشرق) من زوايا سياسية ومصلحية وعرقية و (جنسية) وبعموميات تعوزها الدقّة، مُشرِّحين إياه جسداً لا حول له ولا قوة»[1].

شمولية النقد السعيدي للاستشراق بموازاة اختزاليته لنا

لم يتنبه سعيد إلى ما قد تحمله تأويلات «الغير» من معان لا تتفق ربما مع ما رمى إليه في مقصود تركيزه ـ تخصصه على استنباش جسد الاستشراق، أو على استقصائه للخيط الجامع بين اختلافات المستشرقين التقليديين؛ ففي معرض اشتمال مواقفهم بلغة اختزالية، نقداً لاختزاليتهم وتقليصاتهم الـمُمتننة في نصوص محدّدة، أشار هو إلى ما يتخلل بعضها من اختراقات بقيت على هامش كلامه على عموميات عنونت نقده للاستشراق، أما السبيل للتخلص من طغيان الإطلاقات على ما تأثر به خلال تتبعه للمشترك في لغة المستشرقين، فقد يتمّ عبر التملي من مبدأ المخالفة والمغايرة الموجود في فكر كل مستشرق، أو بالأحرى، عبر التركيز على ما يعيد بعض المستشرقين غير التقليديين المقصيّين عن الواجهة إلى حلبة صراع الثقافة الغربية، وهذا من شأنه تعزيز استهدافات النقد السعيدي للسلبي في مواقفهم؛ مثلما قد يخفف من حدّة التعميم ضدهم؛ خصوصاً وإنّ الاستشراق ليس صافياً من أوله إلى آخره، كما أنّ جسده ليس خالياً من المضادات الحيوية في ذاته التي ما زالت في طور التمرّد والمشاكسة لمجرى تقليديته

(1) الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 17.

المُسيطرة، لا على أذهانهم «هم» فحسب، بل على أذهان كل من تعامى عندنا عن النظر إلى ما فيه من إيجابيات مطمورة خلف جبل من مكدسات مواقفه السلبية، أو على من تلازم في نظره الاستشراق بالهيمنة الاستعمارية والإمبريالية، من دون أن يتفكّر بحاجته ـ حاجتنا إلى ما يدعم حججنا أو مآخذنا على الاستشراق، من خلال حوار جدلي، أو بالأحرى عبر منهجية سقراط التوليدية، كتلك التي تتخذ من مزاعم الخصم حجّة ضده، أو تلك التي تحثُّ الخصم على أن يصوّب نفسه بنفسه، فالتجربة أثبتت أن التركيز على مساوئ «الآخر»، لا تعود دوماً بالنفع على «أنا» تحتاج أكثر ما تحتاجه إلى التخفيف من امتلائها تعصباً ضدّ من تحتجب في عداوتنا «له»،منافعنا «منه».

لذا، وبعدما أضحى الاستشراق شتيمة بحق الثقافة الغربية، كان الأولى بسعيد إظهار ما يدحض حجّة المتعصبين عندنا ضد الغرب، أكثر من تكريسه لحجّة المتجذريين في تراث «أناهم» التاريخية، على أنها الردّ الطبيعي والمنطقي على افتراءات استشراقهم، حتى ولم يتقصد ذلك، إلَّا أن مفاعيل النقد السعيدي على واقعنا العربي الإسلامي، لم تحسب المردود السلبي لنقده الشمولي على من يهتمّ بأوليات الحوار، شرطاً لتحديث يستجدي بدوره التلاقح والتطعم بما في حوزة الغرب من أفكار ومعارف قد تعيننا للخروج من مأزق التخبط في رفض عصبوي، لا يساعد على بناء مشروع متكامل للحداثة.

إنّ هذه النقطة حساسة جداً، لما قد يتأسس عليها من مواقف في مستقبل علاقتنا بالذات وبالآخر، فـ «الوعي بقوة حضور الاستشراق في الفكر والثقافة العربية خلال العقود الأخيرة، كان هذا الوعي يعيد تكوين علاقته بما كان استشراقاً من خلال نمط آخر من الحوار يقوم على الاتهام والخصومة»(1). ففي هذا السياق، كتب سعيد نقده على ضوء مفاعيل الصدمة، بما تعيَّن من تشوهات صورية في المخيال الغربي عن شخصيته هو بالذات، أي عن كينونة انتمائه إلى واقع حضاري ـ جغرافي، وُلد فيه، وخرج منه، ليجد نفسه مدفوعاً لإثبات قدرة انتمائه، أو ما يمثله هو كمتحدِّر من أصل شرقي، على الردّ بالعقلانية «إياها» التي تدحض معادلة العقل للغرب والعاطفة للشرق.

إذ إنّ تأثر سعيد بالصدمة، لم يقف عند حدود استعماله لمناهج الغرب الفكرية في نقده أو ردّه على الاستشراق، إنما الصدمة حبسته ضمن نطاق نقد أقحمه في الردّ على افتراءاتهم، فاستُجلِب بذلك إلى الإطار الذي يغذي خصومة الأنا ضد الآخر، من خلال لغة تعزز في تعميمها «لهم»، الشيء النقيض، أي تعميمها «لنا»، في حين أننا أحوج ما

---

(1) الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، المصدر نفسه، ص 16.

نكون إلى لغة للتقصي عن المتشابه في أسباب مغايرتهم التاريخية لنا، لكي نثبت أنّ للاختلاف الموجود بالفعل، أسباباً لا تتعلق بجوهر ميتافيزيقي في جنسهم وجنسنا ـ آريتهم وساميتنا ـ بياضهم وسمرتنا، مسيحيتهم وإسلامنا، وما إلى هنالك من إطلاقات تعميمية في التمييز العنصري بين بني البشر، فضلاً عن أنّ الردّ، أياً كان موقعه، قد يأسر صاحبه في دائرة، تنتظم بدورانها أفاعيل الصراع بين طرفي علاقة مستلبة هي في الأساس إلى ما لا يبتغيه ربما سعيد، فتكفل به نقده لاستشراق ليس فيه ما يبرر شمولية وتعميمية تنميطاته، حينما تناول مستشرقين، ليسوا متفقين على ما تشيأ به نتاجهم في استشراق كلّي.

أما المأخذ الآخر على المسعى السعيدي فهو أنه لم يخْلُصْ بمؤدّى نقده للاستشراق إلى طرح حلول موجبة، خلال عمله الآنف الذكر. فترك القارئ عرضة لمشحونات النقمة ضد الاستشراق، من دون أن يفتح الباب لإنصاف بعضه، القليل بكمّه، والكبير بنوعه؛ هذا إذا ما أحسنّا توظيف النوعية الجيدة فيه لتوليد الردود من هذا المستشرق على ذاك.

كما أنه لم ينتهِ إلى وضع لبنة بناء مشروع إنقاذي، لتحديث مجتمعاتنا المُصابة بخيبة أمل من المشاريع النخبوية والعمومية على اختلاف مشاربها، تلك المشاريع المأزومة من جراء داء بنيوي مُستحكم بفكرنا. منذ ما قبل الاستشراق، ولعلّه في نقده للاستشراق، يكون قد سلّط الضوء على زاوية من زوايا واقعنا المتّصلة إخفاقاته بما كان يعتاش عليه، وبما صار يتعيش به من أفكار حديثة عن «الأنا» وعن «الآخر»، والأنكى من ذلك، أننا أدركنا جزأها الأكبر من علائق المكتوب الاستشراقي.

يبدو أن سعيد لم يقل صراحة رأيه بما يتوجب علينا فعله، لتغيير واقع حالنا المنقولة صورته «إليهم» ـ «إلينا» عبر négative الاستشراق، ليس لأنه يريد التخلي عن مهمة البحث في السبل الآيلة إلى تحديث مجتمعاتنا، ولا لأنه يتنكر لأولويات التفتيش عمّا يخرجنا من المأزق الراهن، فانصب عمله على الدفاع عن أنا مهمشة من الداخل والخارج، بعد أن كادت تفقد الأمل بخلاص شرطه الأول إعادة الثقة بالنفس، كي تستطيع الذات مجابهة أدران نفسها، قبل مواجهة افتراءات الآخر.

لعلّ بدائل سعيد مضمرة في نقده للذهنية الاستشراقية، إذ نبَّه إلى أنّ ما يجب استخلاصه في نهاية الأمر، هو النظر بحذاقة مشوبة بالحذر إلى ما يدَّعيه الاستشراق من موضوعية تفوح من جسدها رائحة الاستعلاء الغربي تجاه جسدنا المُصاب بجرح بنيوي يزيد من نزف مشاكله الاقتصادية والثقافية، بؤسٌ سياسيٌ واضحٌ.

استغراب حنفي تجوهر إسلامي إزاء تجوهر غربي

إنتهج حنفي في دراسته المطولة والمُتَتَبَعة لصيرورة الثقافة الغربية في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» نهجاً استعراضياً لمقدرة «أناه» الإسلامية على الردّ بالمثل على استشراق تقليدي، أمعن بنظره في تحريف فكرنا وتراثنا الصافيين هما في الأساس من علائق تمثيل الغرب، لما لا يصحّ تمثيله من قِبل آخر، لم يدرك ما يترتب من نتائج تقمُّصية ـ تقليصية، بمؤدّى اختلاف وعيه المادي عن وعينا الروحاني، غير أن قياس روحانية الإسلام وسموه، على مادية المناهج الوضعية في الفكر الغربي، لن يأتي بأحسن من الحصيلة التي أنتجها الاستشراق في مواقفه التي عجزت، برأيه، عن التوغل إلى ما في جوهر الإسلام من قيم تستمد طابعها الإنساني من علو ثباتها في فضاء ديني، يجب ألّا تمس نزاهته ـ قدسيته بالنظر إليه، انطلاقاً من وضعية المناهج التاريخية المتحركة، إذ «إنّ الفرضية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد الاستشراق، تخصّ النقطة التالية: هل انتماء المرء إلى الأمة الإسلامية يمنحه مصداقية إبستيمولوجية خاصة يحرم منها غير المسلم، وذلك فيما يخص كل خطاب يستهدف دراسة الإسلام كدين وكثقافة وتاريخ؟»[1]

وبالإجابة عن هذا السؤال الوجيه، تتضح هشاشة المزاعم القائلة بأحقية احتكار فهم المسلمين لإسلامهم، والأوروبيين لأوروبيتهم، باعتبار أن لكل منهما جوهراً منغلقاً على ما فيه من ماهيات لا يدرك كنهها إلّا أصحابها الأصليون، وبحسب هذه الادّعاءات تنقسم معارف البشر، بحدّة انقسامهم الإثني ـ المذهبي والعرقي، عندها تتشرنق الأفكار والمعارف بحمى وبظل فوارق هذه الانقسامات، ليغدو التفاهم حول المشترك في إنسانية الجميع، حواراً يخوضه كلٌّ دفاعاً عن نطاق انتمائه إلى هوية مطلقة.

هكذا جعل حنفي من استغرابه مدخلاً للدفاع عن «أناه» المنتهكة بمناهج وأفكار غربية، حاول أن يظهرها بمظهر المأزوم في أساس نشأتها، إزاء أصالة إسلامه المُعافى أبداً من تناقضات، لـم يثمّن الإعلان أو التصريح عن وجودها في واقعهم، وواقعنا الأقوى في تناقضاته من مثالية حنفي الطامحة إلى أن تشذّب فكره من ميكانزمات الحركة والتحول الدائمين.

لقد اتخذ حنفي من التناقضات الفاعلة، لجهة تطوير ـ تغيير الفكر والواقع الغربي، حجّة ضده، لا معه، باعتبارها مسؤولة عندهم عن حال الأرق والقلق والتوتر، وكل ما

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 253.

عفى عليه الزمن في إسلامه الثابت أبد الدهر، والساكن فوق التاريخ؛ وبهذا، أدلنا هو على مكمن الداء في واقعنا العربي الإسلامي المأزوم، نتيجة عدم اعترافه هو والأغلبية الساحقة بأزمة تمسكنا بأوهام عن ثبات فكرنا، وتجوهره في فضاء قدسي خالٍ من تناقضات الفكر الغربي،في حين، نجد بدورنا أن تفوق وقوة الحضارة الغربية اليوم، متأتّيان من إقرارهم واعترافهم بوجود تناقضات، لن تُحلّ بالهروب منها إلى عالم المؤمنين بما هو موجود في رؤوسهم ليس إلّا، إذ إنّ إنكار التناقضات في الفكر، هو بمثابة تنكّر لما يمثله وعينا عن واقع اجتماعي، متشظٍ ومتشذرّ على نحو واسع ومتعدد، لا يحيطه فكر محدّد، ولا فلسفة بعينها، فالاعتراف بالتناقضات الموجودة بوجودنا، هو اعتراف بما يجب التعامل معه بواقعية التحكّم في إدارته، لا إلغاؤه. والغرب هنا، يستغل ضعف المؤمنين، إيمانهم بما هو فوق واقعي، لتعزيز حضوره أكثر فأكثر في واقع المجتمعات المتخلفة، بسبب استعلائها بيوتوبيات تزدري الواقع ازدراءها لمأساتها من الواقع نفسه.

على هذا، انصبَّ مسعى حنفي على «إقامة سور حول البيت دفاعاً عنه وحماية له من غزو الآخرين»[1] وصوناً ممّا يبتغيه المتربصون للنيل من ضعفنا القائم على ما يعتزّ به حنفي، من أنّ إسلامه خالٍ من التناقضات المستحكمة بواقع المسلمين، ومن أنّ تناقضات واقع المسلمين بعيدة كل البعد عن جوهر الإسلام الأصيل.

وفي هذا السياق، لن تجدي النوايا الطيبة لحنفي، ما لم تستدرك سبل حماية البيت من نفسه أولاً، قبل أن يحصّنه من هجمات الآخرين الداخلين إلى بيوتاتنا من منافذ لن تُسد أبداً بترتيق ما فتقه الزمن، إنما بإعادة ترسيخ دعائم البيت المترهل ـ المتصدع نتيجة تقوقعنا داخل أسوار تُراثه المُصاب بنكسة التقادم التاريخي، وتخلفه عن مجاراة مستلزمات التحول في واقعنا الاجتماعي الراهن، عندئذٍ يمكن صيانة «الأنا» من اختراقات آخر لن يقدر على غزو دارنا، إذا ما تسلحنا بالممانعة الذاتية تلك التي تكفل ردّ ما لا نحتاجه على أعقابه. أما الانغلاق لحماية ما لا يمكن حمايته في مخابئ مصدعة، فلا يجعلنا بمأمن من الاستهدافات المقصودة حيناً، وغير المقصودة حيناً آخر، ولكي نأمن شرَّ ما لا نقوى على منعه من الدخول إلى بيتنا، يجب الانفتاح لاستقبال غرابة الضيف، برحابة المتفهم لاختلافه «عنا»، ولمغايرته المُثقلة باعتبارات لا تتماثل أبداً مع اعتبارات ثقافتنا تاريخنا ووعينا، فبثقة العارف لما نحتاجه من زاد «الغير»، نستطيع امتصاص صدمة انفعالنا بوجوده الغرائبي.

---

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص562.

لقد أحكم حنفي إغلاق بيته من ركام بيته، ظناً منه، أنه يصون خصوصيته من الانتهاكات التي تدلّ على هشاشة صدّ الاقتحامات الحضارية للغرب بأوهام المقدرة على مواجهة تكنولوجيا السلاح الغربي، بسيف صلاح الدين الأيوبي (الأجداد)، على مقابلة الديمقراطية التعددية في الدول الحديثة، بمبدأ الشورى في الإسلام الحنفي، ذلك أنّ قياس الواقع الحضاري لإسلام الأمس، على مستجدات الواقع الحضاري لغرب اليوم، لا يساعد على كسر حلقة التجوهر، بإطلاقات، منها المشكلة، وفي طلاقها يكمن الحلّ.

فالمعيار لقيمة ما نعتقد ـ ما نؤمن به كمسلمين، يجب ألّا يُقاس على ما أنجزه قدماء المسلمين، باعتباره حداً فاصلاً، نستطيع مقابلته مع منجزات الغربيين الآن، لأن قيمة الشيء ليست في الشيء بذاته، إنما بمفاعيله وأثره على وضعيتنا الاجتماعية المتردية، بسبب نظرة سكونية أضفت على أقاويل ومفاهيم السلف طابعاً قدسياً متعالياً عن ظروف منشأ القول والفهم.

على هذا، لا نطلب من حنفي النظر إلى قضايا المجتمع العربي الإسلامي من موقع العارف بما تَؤولُ إليه العلاقة الجدلية بين الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي من خلاصات، أضحت في الآونة الأخيرة، بمثابة «ألف باء» الأبحاث الأنتروبولوجية، ولا نعترض على عدم اتّباعه التحليل المادي، حينما استقصى التحولات الفكرية للغرب، إنما اعتراضنا ينصبّ على ما عرضه من «بانوراما» للفلسفة الأوروبية بعين أحادية تفصل بين المترابطات، أي تفصل بين واقع تحولات المجتمع الغربي على الصعد الاقتصادية السياسية الخ. . . ، كأسباب أدت إلى متغيرات فكرية أثّرت كما تأثرت بظروف اجتماعية، يمكن الارتكان إليها أيضاً في تفسير علّة إخفاق المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، ولأن علاقة الوعي بالواقع ليست علاقة ميكانيكية، بل تتمظهر عادةً بأشكال ملتوية، يتمرّر عبرها وعي مُزيف في أيديولوجيات تعبّر عن حال فهمنا لما هو عليه، ولما يجب أن يكون عليه الواقع، أكثر مما تعبّر عن حقائقه المشوهة في المزاعم الأيديولوجية تلك التي تدّعي تطابقها مع الحقيقة، نعتقد أن التجوهر بإسلام مُعافى، إزاء غرب مأزوم، هو من قبيل التماهي مع ما نرغب ـ نتمنى في أن يكونه الإسلام في أذهاننا، لا كما هو حقيقة على أرض الواقع.

إن من يطّلع على كتاب حنفي «مقدمة في علم الاستغراب» لا تدهشه موسوعية معلوماته عن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ولا يجب أن يبهره أيضاً كمّها المعروض، كما لو أنها هي كذلك، لا إشكال فيها، ولا آراء حولها، بل عليه أن يعجب لمقدرته في تسطير ما نخاله تبحراً إبستمولوجياً في فكر «الآخر» ـ «الغير» من الموقع النائي عن فكر «الغير»، في حين، أن تقييم أية معرفة ـ فكر يجب أن يملي على المُقِّيم

فعل التمثّل بالأسباب، لا بالنتائج، كي يرتقي بحثه وتنقيبه إلى مستوى السجال العميق مع فلسفات تعتاش بالتعليق والتأويل، لا بالسرد الاتهامي، أو بالأحرى، عبر اجتهاد مشروع، بالمعنى الاصطلاحي في قاموس حنفي الإسلامي، لا بنقد ينطوي على إطلاق أحكام مُسبقة تجاه ما يعتقده في الفلسفة الأوروبية سيئاً، فقط لأنها ذات هوية غربية أدت، برأيه، إلى ما حملته فلسفاتهم من أفكار مأزومة في منبتها العقيم أبداً، حتى إذا ما صادف فيها شيئاً إيجابياً ينسجم مع قناعته الإسلامية، أخرج هذا الشيء من سياقه العام، باعتباره غريباً لا يتسق مع المنحى المادي لفكرهم، إزاء المنحى الروحاني الصافي لفكرنا.

لقد تشخصن إذاً الفكر الغربي في وعي حنفي على مسرح عرضه ـ وصفه لحضارة الغرب، بالطريقة إياها التي تشخصن فيها شرقنا كياناً مُختزلاً مُقلَّصاً في كتابات المستشرقيين التقليديين، ولعلّ هذا يعود، لاستلابه إلى منطق الردّ بالمثل على الاستشراق، باستشراق معكوس، فكما بقي « برنارد لويس»، مثلاً «مجرد مشاهد لمسرح اجتماعي وتاريخي يمتنع عن الدخول فيه لكي يشاطر أهله الصعوبات والمسؤوليات والإكراهات والصراعات والآمال والانفعالات التي يعيشونها. . .، إنه باختصار يرفض أن يشاركهم قدرهم الجماعي التاريخي»[1]؛ أيضاً وأيضاً يرفض حنفي في ما ذهب إليه، مشاركة أهل الغرب انفعالاتهم بعوامل أدت إلى ما أدّت إليه وضعيتهم المغايرة في حيثياتها وظروف تشكلها، لوضعيتنا التي لا يمكن التماهي فيها مع استشراق جاء بمؤدى وضعيتهم التاريخية المغايرة كلياً لما يجب أن يتأدى عن ظروفنا من مواقف، واجبها أن تتمثل بالمفيد عندهم، لا أن تقلّد فعلهم المُنساق بصيرورة ظروفهم وأوضاعهم، بافتعال ما لا يتفق مع وضعيتنا، بغية الارتحال عن قصد، وعن سابق تصور وتصميم إلى ما يتيمَّن به حنفي في نقد، لم يردعه عن تقليد الاستشراق، للردّ عليه.

وفي هذه النقطة نضم صوتنا إلى صوت أركون من «أن مشكلة الدارسين العرب تكمن هنا بالذات، كيف يمكن فهم المنهجية الغربية بشكل كاف، وكيف يمكن تطبيقها بنجاح على تراثنا، ليس كنوع من التبعية للغرب كما يظن بعضهم، وإنما كنوع من المشاركة في البحث العلمي المعاصر»[2]. إذ إنّ التجرد من الحكم المسبق عند النظر في فكر الآخر، يملي على صاحبه أنْ يتجرد من التمركز في موقع العارف بصغائر الأمور وكبائرها، عليه ألّا يبحث في فكر الآخر عمّا يتطابق مع رأيه فيه، وهذا ما قد يساعده ـ يساعدنا على رؤية إيجابيات جديرة بنا وبحاجتنا للانتفاع بما لا يزيد عافيتنا تقوقعاً على الذات.

---

(1) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 254.
(2) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر نفسه، ص 254.

أما البحث في ميدان الاستشراق الفيلولوجي، من خلال المنهجية الفيلولوجية نفسها للاستشراق، لن يثمر أكثر من حكم مضاد على أحكامهم المسبقة،فكيف والحال هذه، إذا ما كان الهاجس المسيطر عند حنفي يستهدف دراسة ثقافة الغرب، ردّاً على دراستهم للشرق عموماً والعالم العربي والإسلامي خصوصاً؟ باعتبارهم «هم»أيضاً مادة صالحة لأن نستخلص منها ما يتيح لنا ردّ الاعتبار إلى ثقافتنا القادرة، برأيه، على فعل ما فعلته ثقافتهم الاستشراقية، ذلك أنّ المتتبع لسياق ردّه المزعوم، لا يحتاج إلى ذكاء حاد، حتى يتبيّن نزعته الشمولية والاختزالية، عند عرضه لشريط فيلم «الفلسفة الأوروبية»، لا من موقع المحاور «الندّي» لتحويراتها ومدلولاتها غير المُتسقة أبداً في تكتل صارم ضد «أناه»، إذ يمكن القول، إن المسعى النظري للفلسفة الغربية، لم يرتكن إلى التواطؤ مع الاستشراق عندما اخترقت مناهجها التنويرية أيديولوجيا الاستشراق التقليدي على نحو تحرري، يمكن اعتماده هو نفسه منفذاً نظرياً مهماً لنا في الردّ على استشراقهم، من خلال مناهجهم الفلسفية نفسها الآيلة بطبيعة حركيتها إلى تغيير مواقفها، نفسها بنفسها.

فمن يقع اختياره على الفلسفة الغربية لدراسة الذهنية الغربية، لا بدّ من أن يحار من أمر الفصام الحاصل بين تقدمية العقل الفلسفي ـ النظري من جهة، ورجعية ثقافة الاستشراق التقليدي من جهة ثانية، داخل ثقافة أوروبية واحدة، تشوبها أحجية الفهم الأحادي لتعدديتها وتنوعها، مغايرتها واختلافاتها، العصيّة على أن تُفسّر بالعقول التي تصنّف الأفكار والمفكرين بمبدأ «الصحّ والخطأ»، أو على ثنائية المادي والروحي؛ أما من يدرك، أنّ في الصحّ شيئاً من الخطأ، ومن يعي نسبية الوجودين المادي والروحي في الشيء الواحد، فلا يتقصّى ولا يلاحق أوجه تصنيف الفكر والأفكار في صفات ونعوت، جعلها حنفي مادية في الغرب وروحانية في الشرق، مركزية هنا وطردية هناك.

لربما لم يقصد حنفي إطلاق سهام العدمية على فلسفات تتصف تلاوينها المتنوعة بتناقض حيوي أمدّها بزخم صيرورتها فلسفة متطورة، وأعطاها دفعاً لمجاراة التحولات والمتغيرات الاجتماعية غير المستقرة على الوجه الذي استقر فيه إيمانه «الميتاتاريخي»، إنما وجد في عدمية إنسانها، أرقاً ـ قلقاً ناجماً، برأينا، عن مضاعفات تشكُّلهم في مجتمع مدني، لم تتشكل دولته عندنا بعد، وأقل ما يمكن أن يُقال عن وصفه لتكوين بنية الوعي الأوروبي، هو أنه لم يتعدَ حدود العرض، للظاهر منه، ومن خارج موضوعاتهم الفلسفية المتعددة والمتذررة على تاريخ من الأطوار والمراحل، تمتد عبر أسماء وأفكار ـ مواقف وآراء، لا يمكن اختزالها إلى ما انتهت إليه في وجه من وجوهها، أي في عدمية هذا، وتفاؤلية أو انتصاروية ذاك.

كسعيد لم يتقدم حنفي بمشروع واضح المعالم ومحدد الأهداف، للخروج من

مأزق تأرجحنا بين تراث الأنا وحداثة الآخر، إلّا أنه أجاب صراحة، بثقة المؤمن بقدرة «أناه» على شقِّ طريقها المسدود بمغالط فهمهم وفهمنا لها، من دون أن يحدد ما يجب اتباعه من سبل، لحلّ المشكلة، لأن ما يجب اتباعه مضمر في تغليبه حسنات الأنا على سيئات الآخر، وهذه بمثابة دعوة تضمينية إلى ضرورة النهل من التراث، ما أفقدنا إياه تبجيل التراث. لكن كيف؟ مسألة لم يتطرق إليها حنفي في مشروعه الذي سطّر فيه موقفاً عمومياً ـ شعبوياً، بلغة نخبوية ملتبسة على القارئ العادي، أي على من لا يعلم بتلابيب القضايا الفلسفية المطروحة، كما لو أنّها في حقيقة الأمر، كما ساقها هو خلال عرضه التبسيطي لقضايا عميقة. وقد يظنّ عابر السبيل، أن في هذا التبّحر الشكلي، كفاية معرفية لاتخاذ موقف ضد ما تنطوي عليه الفلسفة الغربية من أزمات بارزة هي بحسب ما صرّحت به ألسنتهم «هم» الغربيون.

أمّا المعادلة الأبرز عند حنفي، فتقوم على ما هو معلوم من أزمات في بنية الوعي الطردية، إزاء ما هو مطمور من حلول في بنية الوعي الإسلامي المركزية، فما يطفو الآن على سطح المواضيع، ليس هو برأيه، سوى زبد إرهاصي لإحياء تشكلنا الحضاري على أنقاض ترهُّلهم الحضاري، وحينما أعطى للبعد الأخلاقي طابعاً جوهرياً وقيمة ميتافيزيقية، صرح هو بنفسه عن المسكوت عنه في مرتكزات تحليله، أو الأصح، في منطلقات وصفه لما فهمه هو عن الآخر، أو لما أملته عليه أفكاره المؤمنة بميتافيزيقا الفكر الديني من تقييم ميتافيزيقي لأناه التي قد ترثي حال ميتافيزيقيا البؤس العدمي عند الآخر، لا لأنها ذات مضامين سيئة، بل لأن مضامينها السيئة هي من حال وجودها خارج «أناه» المتعافية أبداً.

مشروع العروي: مقترحات نظرية لإجراءات عملانية

إنّ ما تفرّد به عبد الله العروي، خلال بحثه عن منفذ نظري لمشاكل مجتمعه العملانية، لا يتمثل في تفلته أو انقلابه على ما اعتاد عليه المفكرون العرب في انحباسهم ضمن نطاق السؤال عن الصيغة المُثلى للحلّ. أمن التراث؟ أم الحداثة؟، إنما في تخطيه لتلك الأسئلة، بالسؤال عن علّة مراوحتنا في هذه الصيغة من التساؤل، وتخبطنا في المفاضلة بين أشياء لا تساعدنا في الخروج من أزمة تكفير هذا الفكر ومباركة ذاك، ولأن علّة الداء تكمن في إدامة تأرجح وعينا بين ضفتي (التراث والحداثة)[1]، عمل هو بدأب

(1) يقول العروي: اعتدنا القول، إنّ من لا ينتمي إلى اليمين أو اليسار، فهو يميني، والشخص الذي يتكلم بالحداثة والأصالة، فهو لا ينتمي إلى الحداثة، لأنّه يجهد نفسه في طرح مشاكل تاريخية في فضاء مطلق، بينما تعرّف الحداثة على أنّها إلغاء للمطلق، حتى بما يخصها هي نفسها.

وإصرار على إخراج السؤال من مسطح الأبحاث التقليدية، كتلك التي تستلبها ثنائيات الانتماء إلى ما هو قديم وسابق لما في كليهما (التراث والحداثة) من اشتقاقات ومضامين قابلة للتأويل، وتحتمل الإجابة عن سؤاله المحوري هذا، كيف يمكن لنا تجاوز مساوئ الغرب إلى «ما بعده»، من منطلق وجودنا في «ما قبله»؟؛ أو بالأحرى، كيف يمكن للعرب المعاصرين أن يستدركوا تأخرهم التاريخي عن الرأسمالية، بالقفز إلى ما بعد مساوئها؟.

إنّ من يتمعّن في هذا السؤال ملياً، سيدرك بأنّ مشروع العروي مُثقل بهمّ العارف والمعترف بضرورة اتخاذ إجراءات عملانية، هي في الأصل، رهن مقترحات نظرية ما زالت مُرجأة عند العرب، بتأجيلهم الشروع في تحقيق صيغة مشروع جامع لما يصبو إليه كلٌّ من الليبرالي ـ التقني والشيخ.

إنّ ما يبتغيه الثلاثة مضمر، برأيه، في مشروع واحد، لا يوائم مغايرتهم النظرية فحسب، بل يذوِّب خلافاتهم ويدمجها في الاتفاق حول سبل تحقيق غاية التحديث، كهدف نهائي يتفق عليه الثلاثة، حتى إنّ اتفاقهم الغائوي قد يشذِّب من نتوّات الخصام التناحري، لصالح صراع تفاعلي، لا يلغي فيه هذا ذاك، ولا يتنكر فيه داعية الإيمان بالإسلام إلى ما تدعو إليه مقترحات الليبرالي أو التقني، والعكس صحيح.

فالعروي لم يَشْغَلْ نفسه بنقاش قضيتي الحداثة والتراث، خارج نطاق الاحتياجات الراهنة لواقعه المأزوم بجعل التراث يتموضع على طرف نقيض مع الحداثة أو ضدها، أو بجعل التراث يتصف بخصوصية ـ أصالة، قد نفتقدها، إذا ما اتجهنا نحو حداثة ذات صفة غربية، غريبة عنّا.

ذلك أنّ أصحاب نظرية « التحديث»، وأصحاب نظرية «التتريث» يلهوان في مهاترات فضفاضة حول أحقية وأفضلية هذا على ذاك، ومع أنها تُفيد إذا ما تجسّر النقاش هذا، بالهمّ المعاصر، أي إذا اتصل بما يستجديه واقعنا المتأخر، نتيجة هذا الإلهاء بالذات، أو نتيجة افتقادنا إلى مشروع متكامل يلمّ شمل المتناحرين لإنقاذ أصحاب السفينة الواحدة من غرق محتوم، في حال لم يستدرك أصحاب العقول الراجحة عند كل الفئات أو التيارات، أولوية الوصول إلى شاطئ الأمان، هذا الذي يتيح أمنه، في ما بعد، إمكانات فعلية للجدل حول أفضلية هذا الطرح على ذاك.

لقد أدرك العروي هذه الأولوية، مما خبره في معايشته لتجاذبات وصراعات فكرية مريرة، كان لاسترسالاتها، أن تسببت في إخراج أصحابها عن نقاش لبّ القضية تلك

---

* Entretien, propos recueillis par Hassan Arfaoui, Autour de la pensée de Abdallah Laroui, Le Centre Culturel Arabe, Beirut, 2000, P.15.

المُناط بها بحثه عن سبل العودة إلى طرح المسألة بالبداهة إياها التي نستها فذلكات المماحكة الجدلية عند المفكرين العرب؛ وفي هذا السياق، يتخذ العروي في مشروعه قراراً لا بدّ منه للحيلولة دون بقائنا متأخرين، وذلك كي يرتحل وعينا من مستوى النظر إلى مستوى الفعل، فالمجابهة الساخنة تتطلب مبادرة سريعة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذه المعمعة الحاصلة في عقر دار فكرنا المُصاب بخيبة أمل، منذ أن غدا النقاش حول ما يتوجب علينا التوجّه إليه، صراعاً أعاق مبدأ التوجّه نفسه.

إذ على عرب اليوم، أن يتخذوا من الماركسية خياراً، لأنها «أدلوجة مبطنة في كل حكم يفوه به عرب اليوم، ونحن نراهم يضطهدونها في كل بلدانهم»[1]، إذاً، ثمة حاجة مُلحة لتوضيب أمتعة وعينا المتذرر على أيديولوجيات أنهكها التنابذ والخصام، بغية الالتفاف حول أيديولوجيا واحدة، وموحِّدة في مبتغاها شمل المتخاصمين المتمترسين كلٌّ في معتقده الأيديولوجي، فتشتتت بنتيجة هذه الحالة غاية الفعل بأسلوب الفهم النظري لما يجب اتباعه عند الجميع.

فالأيديولوجيا الماركسية تحمل في ثناياها، بحسب العروي، مراد غير العارفين بما تضمره هذه الفلسفة من إمكانات، لحلِّ مشاكلهم الخاصة، فهي تتضمن مدلولات قادرة على أن تحاكي رغبة الشيخ في إقامة عدل دنيوي، وغاية رجل السياسة في بناء دولة مدنية متحضرة، وما يرمي إليه التقني في دعوته إلى التطور بتحديث البنية التحتية ـ الصناعية للدولة، ذلك أنّ ما هو مشترك بين الثلاثة، يتفق أو يتقاطع في نيّة الخروج من المأزق المجتمعي الراهن، وهذا ما تشمله ـ تحويه الأيديولوجيا الماركسية في مضامين طرحها لنمط نظائمي، خياره اشتراكية، قد يتحقق فيها شيء من يوتوبيا المسلم في سياق تقسيمها للثروة على أسس عادلة، مثلما تروي عطش السياسي إلى بناء مجتمع مدني يسمح بحرية الرأي في دولة ديمقراطية، كما تفي بغاية التقني إلى تحديث البنية التحتية لمؤازرة القدرة التنموية في الدولة، بطريقة مُستدامة.

ولأن عند الثلاثة أدراناً بنيوية قد تشطح بأصحابها إلى التجوهر في يوتوبيا استبدادية عند الأول، أو الانحباس في ما تمليه القوانين الوضعية من أخطاء إنسانية عند الثاني، أو الاستلاب إلى ما تفرضه القوة الاقتصادية ـ المالية من تشيؤ بضاعي، لا إنساني عند الثالث، وجد العروي في الأيديولوجيا الماركسية خيرَ مُصلح ـ مُعين على إزالة هذه الأدران في أي خيار محتمل في المستقبل، بعدما نجحت في نقد الرأسمالية المتمأزقة

---

(1) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 251.

نتيجة إفرازات نمط نظائمي، لا يتحقق فيه غرض تجاوزنا إلى ما بعد مساوئه.

لكنّ السؤال الصعب، يعود ليتكرر هنا وباستمرار، كيف للعرب أن يتخطوا الرأسمالية من دون أن يحرقوا مرحلة باتت إنجازاتها مهيمنة على صعدهم المجتمعية كافة؟

وفي هذا السياق، أجاب العروي بتصحيح صيغة السؤال نفسه، من خلال تقصّيه عن أوجه القصور في محاولات تطبيق العرب لرأسمالية مشوهة عن رأسمالية الغرب، خالصاً إلى تعيين أسباب بنيوية لمشكلة جعلته واثقاً بمقدرة واقعه على النهوض من الاحتقان التاريخي، على اعتبار أنّ حدّة التدهور أو التمأزق المُعاش في أيّ واقع اجتماعي، تعطيه قوة للاندفاع بزخم مضاعف للقفز عن المجتمعات الغربية السائرة بهدى ترقّيها المُستتب، فمثلما صنعت ألمانيا من ضعفها، قياساً إلى محيطها الأوروبي، قوة جعلتها متماسكة في أيديولوجيا موحّدة للأمة الألمانية، يمكن للعرب أن يهتدوا بتجربة الأدلجة الألمانية، لتحويل تشتتهم القومي في أقطار متباعدة، إطاراً توحيدياً في أيديولوجيا جامعة لجهودهم المبعثرة على أكثر من منحى أيديولوجي.

إذ لا يستقي العروي من الأيديولوجيا وجهها المتمثل بالوعي الزائف للواقع، بل الوجه الذي غدت فيه «ليست ضلالاً أو زائدة طارئة على التاريخ: إنّها بناء أساسي للحياة التاريخية للمجتمعات وفضلاً عن ذلك، فإن وجود ضرورتها والاعتراف بهذه الضرورة هما فقط اللذان يسمحان بالتأثير على الأيديولوجية، وبأن تتحول إلى أداة واعية للعقل في التاريخ»[1].

فالعرب محتاجون في قوامهم إذاً، إلى أن يتأسس على هذا المفهوم للأيديولوجيا، مفاعيل إيجابية ذات مردود نفعي لراهن أوضاعهم المتأخرة عن أوضاع الغرب، إذ من شأن تخلّفنا الحالي أن ينقلب إلى تقدم، إذا ما أحسنّا صنيع الاستفادة باختيار الأيديولوجيا الملائمة لاحتياجاتنا الحضارية، وإذا ما تمّ استخدامها بطريقة ذرائعية وبكيفية وظائفية، يمكن لنا الانتفاع من مفاعيلها لجهة خلق قناعة جماعية بضرورة التغيير الراهن، من دون أن يتجوهر ذلك التغيير في مقولات أو دعوات ثابتة لا تسمح بتغيير لاحق، أما البقاء سجناء التحقق من صدق أو زيف ما قاله الاستشراق «عنا»، من شأنه أن يلهينا في أحسن الأحوال بتحسين صورة «الأنا» في نظر «الآخر»، وبأسوئها في ذمّ صورة «الآخر» في نظر «الأنا»، وفي كلتا الحالتين، نكون قد أسرفنا في بذل مجهود مطلوب تركيزه في «المحل الأصحّ»، أي في استهداف مكمن الخلل فينا، في الذات، بدلاً من أن ننصرف

(1) فادية، الأيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية، مصدر سابق، ص 94.

إلى الردّ على استشراق تقليدي يستمد مسوغاته من وضعيتنا الخادمة في بؤسها لتحريفاته وتشويهاته لما أصبنا به، لا لما خُلقنا به، فالمسلمون يقول العروي: «عندما يتصدون لانتقاد أعمالهم [من قِبَلِ المستشرقين]، لا يتجهون إلى تعرية أصولها المنهجية لقبولها بشروط أو رفضها أو تحويرها، وإنما يكتفون بانتقاء تحليلات وأحكام وأوصاف... وبذلك يستوعبون من غير وعي منهم المسلمات المعرفية التي تنبني عليها بحوث المستشرقين»[1] وبذلك، يكون قد تمَّ استدراجنا إلى سجال لم نحدد نحن، لا أدواته، ولا منطقه، إنما تحدَّد بأدواتهم ومنطقهم «هم» سياق ردّنا على ما يجب التحقق منه، قبل المباشرة في اتخاذ موقف منه.

فالعروي يعتبر أن الردّ على الاستشراق، وعلى أهمية بعضه، ذي النوعية الجيدة، يبقى في المحصلة بمثابة هروب إلى الأمام من قبل العاجزين عن امتلاك ناصية قرارهم النظري في واقع عربي، أحوج ما يكون إلى دراسات معمّقة لعلّة إخفاقاته، خصوصاً بعدما «أصبح أسهل علينا أن نلتمس واقع الغير من أن نمسك واقعنا اليومي»[2].

لقد تكثّف مجهود العروي من أجل صياغة مشروع نهضوي، وجده أولى بنظره من التطرق إلى ما قاله الآخرون «عنا»، لأن ما نقوله، ما يجب أن نقوله عن أنفسنا، قد يسدِّد خطوة الألف ميل، بينما لا تتزعزع وضعيتنا من ثباتها، إذا ما دخلنا في متاهة التبرير لحالنا، أو الدفاع عمّا يجب نقده بحالنا، قبل نقد الآخر؛ على هذا، يتوجب على المثقفين العرب إيلاء أهمية قصوى لما يعتبرونه في المقام الثاني، أو من الدرجة الثانية، أي التحقق من وضعية واقعهم بواقعية العارف بأنّ وضعيتهم مُستلبة إلى ما يقوله الآخر «عنا»، وما يفعله الآخر «بنا»، أكان رداً على...، أم دفاعاً عن...، ذلك أنّ بناء مشروع نهضوي كامل متكامل للمجتمع العربي، مُناط بتحديد أولويات الفعل النظري من قبلنا.

إذ لا يمكن تفصيل ثوب نظري لجسد واقعي، في حين أنّنا لا نفقه حجم عثراته ونتوءاته المعرفية، فمن مبدأ الاعتراف بما «فينا»، يمكن القيام بما «علينا»، وبغير ذلك، نغدو كمن يُعالج معضلة دائه مما يطفو على السطح، لا مما هو موغل ومُتجذر في باطن خفيّ على من لا يتقصى العلّة في مضامين لا تبدو جلية بوضوح نتائجها، إنما تتمظهر أسبابها في نتائج تحجب المطمور، وتستر المدفون على نحو يصعّب من عملية تفكيك

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 117.

(2) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مصدر سابق، ص 168.

وشائج هذا التداخل والانشباك من خلال وعي تعبوي مُستلب إلى تسطيحات أيديولوجية جاهزة، وهذا بالضبط ما دفعه إلى إحالة المشكلة ـ القضية إلى المثقف العضوي القادر على إدراك مفاعيل الوعي الأيديولوجي على البنية الاجتماعية، ليتحمّل عبء بناء أيديولوجيا، أو الأصحّ، فبركة أيديولوجية جديدة تحاكي احتياجات واقع العموم، بالقطع مع الأيديولوجيا البائدة في وعي العموم.

هكذا، ألقى العروي على المثقف العربي مهمة صياغة نظرية لمشروع عملاني فاعل لجهة تثمير الوعي العمومي، ولتحقيق هذه الغاية، أوجب عليه النزول من علياء ثقافته النخبوية للإنخراط أكثر فأكثر في شؤون العامة وانشغالاتها الميدانية، وذلك، كي يلتقط بوعيه الحلقة الأصعب، فيخترق بالمسموح ممنوعات قد تتسامح، فتمرِّر أفكاره ومقترحاته الجديدة، إذا ما راعى بدبلوماسيته المعهودة، المتجذّر التاريخي في وعي العامة، وفي هذا المجال يقول: «إنّ سير التاريخ لا يتوقف على المثقف، لكن المثقف مُطالب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن أراد أن يكون له وجود وتأثير»[1]، وبغية توضيح هذا الأمر، على القارئ ألّا ينتقد العروي هنا على ما لم يقصده في كلمة «الخضوع»، ولعلّ تعبيره هذا، خان المعنى المُراد في دعوته المثقفين إلى الاتساق بصيرورة التاريخ، لكي يصيروا فاعلين في قضايا التاريخ، بعدما أضحى المثقف النيتشوي مهموماً بأرق وقلق وجوديين، أزاحه عن الواجهة الاجتماعية، ورماه في تشاؤميته وازدرائه لتفاصيل الحياة اليومية للناس في المجتمع.

فالعروي يقظ جداً لما آلت إليه ثقافة ما بعد الحداثة، بكلّ تبريراتها لما هو قائم من اعوجاجات في إرادة الإنسان، ولم يتطرق إليها باعتبارها نقطة في بحر اعوجاجات وجودنا البائس نتيجة نقصاننا الأزلي، وبسبب افتقاده لتلك الحقائق التي يتسم بها إيمان ـ استقرار العامة، ولأن الماركسية على تضاد مع عدمية الثقافات التشاؤمية، وجد العروي ثقافتها لا تلطف من سيكولوجيا أزمة الثقافة الوجودية فحسب، إنما تحثُّ روادها على اعتلاء خشبة المسرح الاجتماعي للفعل والانشغال بتبوُّءِ منصّة القيادة من أجل تحسين ظروف الآخرين وواقعهم، فيتحسن عندها إيماننا بمقدرة الثقافة على تغيير يُريحهم، فتسرُّنا راحتهم، ولا أحد يمكنه أن يتنكر لما في الماركسية من غبطة الانتماء إلى أيديولوجيا، فيها من المشاكسة ما يتيح توليف متطلباتنا على أرض الواقع، انسجاماً مع ما يدعو إليه جدلها دائم الحركة والتغيير؛ وهو لا يعني بالماركسية قالبها المنمذج بدوغمائيات أيديولوجية، كانت قد أضرّت استحكاماتها في السابق بتجربة بناء الاشتراكية

---

(1) العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص 25.

في الاتحاد السوفياتي، أكثر ممّا نفعت نهضويتها الانقلابية في الثورة البلشفية على تغيير الوعي والواقع الاجتماعيين. لذا، يستجدي العروي من أيديولوجيتها توازناً معقولاً، لفعل مطلوب وموجب، بالمعنى الذي ساقه نقد غرامشي «للفلسفات الجوانية بصفة عامة (وخاصة فلسفة كروتشة) لأنها لم تستطع أن تخلق وحدة أيديولوجية بين الأسفل والأعلى، بين البسطاء والمثقفين»[1].

يعوّل العروي على مفاعيل توحيد الأيديولوجيا الماركسية لصفّ المثقفين والبسطاء، عبر خطاب مدروس، يجب أن يبادر إلى فبركته وعي المثقفين هؤلاء، أصحاب الكلمة الفصل في صياغة مشروع نظري قادر على تعبئة همم الجماهير، لإيقاظهم من سُبات استلابهم إلى أفكار دينية تعاكس مصلحتهم الطبقية والاجتماعية؛ من هنا، يستقي هو من الأدبيات الماركسية تلك الاجتهادات النظرية المغايرة والمختلفة عمّا تعيّن في كلاسيكيات فهمها الحزبي الجامد في تجربة الأحزاب الشيوعية التقليدية، فتميّز إيمانه بما تحمله من حلول جذرية لمشاكل مجتمعه العربي، عن إيمان محازبيها الراديكاليين، ممَّن اعتنق مقولاتها ـ دعوتها بطريقة أماتت روح دعوتها وجدلها الذي يفتح الباب أمام احتمالات تأويلها من قِبل المثقفين الواعين ـ المدركين لاختلاف زمنهم عن زمن ماركس، والمدركين لمغايرة واقعها الأوروبي عن خصوصية الواقع الظرفي لكل مجتمع، ذلك أنّ دراسة تجارب الآخرين وأفكارهم، تُفيد حتماً إذا ما قُرنَت بكيفية ذرائعية، دعا العروي إلى اتباعها بالانتقاء منها ما يتسق مع هموم عربية، فيها وجه اتفاقٍ، لا تطابقٍ مع الهمّ الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، «فإذا ما أصبح العقل العربي نقدياً بالفعل، وتوصل عندئذٍ إلى نظرة إنسانية شمولية، سيوافي الغرب حيث يراوح هذا الأخير خطواته منذ القرن الماضي»[2].

هكذا، خلص العروي إلى الاعتراف بضرورة انتقال العقل العربي من حال الطمأنينة السلبية بما في جعبة تراثه من دفءٍ وحنين، إلى حال التيقظ النقدي بما تمليه احتياجات واقع العصرنة من تحوُّل يجعله يعي التراث، كتراث، والحداثة، كفعل اجتهادي مُشتق من روح التراث، فلا يتعارض مأمورها اليوم مع تشريعات الأمس، التي كانت منضبطة بفقه علماء عصرهم، المختلف عمّا يفرضه علم اليوم من تفقّه يجب أن يتحرر من قداسة وتبجيلات مقولات القدماء، فإذا ما كنا نريد المحافظة على روحية تفقُّه القدماء، فعلينا النظر إلى الأسباب بمسبباتها، وإذا ما أردنا أن نكون أوفياء لازدهار

(1) أنطونيو غرامشي، أعمال مختارة، ترجمة جي موجي، و أ.مونجو، المنشورات الاجتماعية، باريس، 1959، ص22.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 255.

حضارتنا العربية بالأمس، فعلينا الانهمام بالبحث عن أسباب ازدهارها، لكي ندرك علّة ترهلها اليوم.

وإلّا فسنبقى منفعلين بالحداد على ما كانه جسد الأجداد، منغلقين على ما يجعل من مُركّب النقص فينا غامراً لما كناه «نحن» بالأمس، وما صاره «هم» اليوم. من هذا المنطلق، يتقدم العروي بمقترحات حلول موجبة، أرجأ فيها تفكيك وضعيتنا التراثوية إلى ما بعد التغيير المفترض، لعلّ في ذلك، خير سبيل لتصويب فهمنا لأنفسنا وللآخر، إذ لم يحسم العروي بشكل قاطع مع السؤال الجدلي هذا، في أيّهما الأولى من أجل التحديث؟ أبنقد التراث المُهيمن على وضعيتنا؟ أم أن تغيير وضعيتنا سيتيح لنا نقداً ـ فهماً أفضل للتراث؟

لقد تمحورت موضوعات رسالتنا، استرسالاتها واستطراداتها كافّةً حول التأثير الجدلي المتبادل بين الاستشراق ومعارضيه، إنها مسألة معاصرة بامتياز في تجلياتها على صعد واقعنا اليوم، مع أنّ لها جذوراً تاريخية موغلة في عمق العلاقة الفوارة بالتوتر بين العالمين الغربي والشرقي، وهذا ما جعل منها قضية سجالية لن تهدأ طالما نعيش مفاعيلها ضمن نطاق التأثير والتأثر بما قاله الأوروبيون «عنا» و« عنهم»، وبما نحاول أن نقوله نحن أيضاً «عن أنفسنا» و«عنهم»، لكن النقطة البارزة هنا في هذا السياق، تتمثل بأرجحية قولهم «فينا» الواضح في ردّ المثقفين العرب، غير المتكافئ بسبب استلابهم إلى منطلقات معرفية ـ منهجية، لم نحددها نحن، إنما تحددت بأسبقيتهم «علينا»، إنْ لم نقل تفوُّقهم الإبستيمولوجي في نبش استماراتنا التاريخية التي كانت مهملة منذ أمد بعيد.

إن مساوئ الاستشراق ليست في الاستشراق بذاته، بل هي ناجمة عن وضعية المستشرقين التقليديين، وموقعهم خارجَ مدار الفهم الأنتروبولوجي لحياة وطريقة معيشتنا بالدرجة الأولى، وهي كامنة أيضاً، في مقدرة القوي وجرأته على فضح ما لا يتجرأ على كشفه من يعيش في كنف تبجيلاته التراثية المقدسة، بالدرجة الثانية؛ وكي لا نبّرر ما لا يتبرَّر في بعض وجوه الاستشراق التقليدي، نقول إن افتراءاته وتشويهاته لواقع الشرق، لم تحصل كلها دفعة واحدة، وعن قصد متعمد، بل جاء جزؤها الأكبر لضرورات بنيوية، أي لاحتياجات هوية الغرب، الخارج لتوه من حروب وتقاتل داخلي كاد أن يطيح بأسباب تماسكه، لو لم يستدرك مفكّروه خطر التشرذم والتفرقة في أمّتهم، فالعلّة الاستشراقية بحسب شاهد من أهله،«بيار نورا» «إذا تعاملنا على أساس القواسم المشتركة بين الشعوب، فلن نحافظ على مدلول توحيدنا الثقافي، إلّا من خلال الأشياء التي تصطف بسهولة من تلقاء نفسها بين الشعوب، الخطيئة الكبرى في هذا الأسلوب الذي لا يسمح لأوروبا بأن تفرض ذاتها إلّا بالهجوم أو الدفاع، بالإمبراطورية أو بشعور من

الانحطاط، من جهة نسجن أنفسنا في نطاق قيم متعالية إلى أكبر من حجمها، وهذه ثقافة قدمت الكثير من الفوائد إلى العالم، وفي الوقت نفسه فرضت نفسها في التوسع العسكري، الاحتلالي، ومن جهة ثانية نتخفى وراء البحث المرضي عن ثقافة أوروبية، كقيمة تُحمى كأنها معبد الإنسانية العقلانية الديمقراطية...»[1]. لقد سقنا هذه الشهادة من واحد «منهم»، لا لنستوضح مدلولاتها الواضحة كعين الشمس، ولا لنستنطق معارضتنا لهم من أقوالهم ذاتها، إنما للوقوف على المستوى النقدي لثقافتهم التي أباحت تناول ما يحرّم علينا تناوله في ثقافتنا المتعطشة إلى أقلام من هذا النوع، لكي يعتمل النقد في معتقداتنا الساكنة منذ أمد بعيد.

وفي هذا السياق، كان الأولى بسعيد الذي بذل جهداً موفقاً في نقده وتشريحه للاستشراق التقليدي، أن يصرف جلّ اهتمامه إلى دراسة أسباب ضعف الواقع العربي الإسلامي وترهله المُستَغل في معاينة أسبابه بنتائج واقع الحال، من قبل الاستشراق غير البريء بالمطلق، وغير المتهم بشكل قاطع، خصوصاً وإنّه «ثمة كتب حديثة ملفتة للنظر ترينا جيداً هذه الوظائف المتتالية للاستشراق في تركيبة النظرة الأوروبية، هذا الاستشراق هو في البداية نظرة للذات قبل أن يكون معرفة حقيقية للآخر»[2].

فالاستشراق هو، بهذا المعنى، متشكل من سياق صيرورة الغرب الثقافية، هو متأتٍ من اعتبارات داخلية فرضها عليه بحثه عن لحمة ما، في هوية جديدة كان قد فقدها إبّان انقلابه على مسيحية القرون الوسطى، إبّان أو خلال ثورته النقدية على معتقداته السالفة. لذا، كان على سعيد التمثل بهذا الوجه من نهضة الغرب، لكي يحقق هدفه المرجو من نقده للاستشراق، فإذا لم يتأسس نقدنا للاستشراق على مفاعيل نقدنا لتراثنا المستحكم بوعي لم يعتد على التطرق إلى ما يجعل من تجربة النقد الذاتي فعلاً يومياً، سنبقى خارج نطاق المعالجة الجذرية للعلّة البنيوية في مجتمعاتنا التي يجب أن تستجدي الإجابة عن أسئلة تتعلق بالذات، قبل السؤال عمّا يتعلق بوضعية الآخر، سواء أكان بتشوهات استشراقه، أم بمنافع علومه الاجتماعية، فالأمر سيّان، ما لم نستصلح قعر البئر من تسريبات غرفنا للمعارف والعلوم الحديثة.

« إنَّ اللّهُ لاَ يُغَيِّرُ ما بقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بأنفُسِهِم ». نستعين بآية من الآيات

---

(1) Les «lieu de memoire» dans la culture europiénne, de Pierre Nora, in Europe sans rivage Synposion international, sur l'indentité culturelle européenne: Paris janvier 1988, Paris ALBIN MICHEL, 1988, P.38 - 39.

(2) GEORGES CORM, Leurope et l'orient,de la Balkanisation a la Libanisation; l'histoire d'une modernité inacomplie, Paris, la decoverste 1989, p 48.

البينات في القرآن المنزل بعلوّه إلى أرفع مرتبة في التشريع الإسلامي، وذلك للردّ على هجوم حنفي الضار ضد فلسفات الغرب ومعارفه المدنسة برجس ماديات دنيوية، لم يتلوث بها دينه الإسلامي المُعافى بنزاهة قيمه من الأزمات الوجودية في الغرب.

فمن هذا المنطلق الإيماني، يستعرض حنفي صيرورة الفكر والفلسفة الغربية، من خلال استغراب لا يتوخى منه سوى الثأر لحضارته المنتهكة باستشراق بغيض، ذلك أنّ المتتبع للوارد في كتاب حنفي «الاستغراب» لا يستهجن مبدأ الردّ عبر فكرة فيها من الانفعال والافتعال ما يصيّرها عدماً، إنما يستغرب سذاجة تبسيطه تعقيدات الفكر الغربي في عرضه له أفقياً، وبشمولية بعيدة كل البعد عن عامودية الحس التحليلي لفلسفات نخالها وقفاً على ما فهمه هو منها، حتى إنّه يتشفى منها بإظهارها في زيّ إشكالي هو، برأينا، مصدر قوة فيها لا ضعف، فما يحسبه مأزوماً إزاء عافية فكره الإسلامي، نحسبه نحن بدورنا عافية في شفافية الإعلان عن أزمات موجودة عندنا، وإن لم نظهرها، وإن لم يتحقق كشفها ونقاشها، ولربما نسي هو، أنّ سمة وجودنا الاجتماعي هي من علّة نقصاننا الدائم المتمثل بالمفارقة الحيّة بين يوتوبيا تمنياتنا المكتملة وواقع حالنا المُجزأ؛ وإلّا لما كان استرسل بعيداً عن مشاكله المطمورة برغبته في ألّا توجد على الاطلاق، بينما هي أكثر سخونةً وإلحاحاً من مشاكلهم وأزماتهم المختلفة عن مشاكلنا وأزماتنا، باختلاف وضعيتهم المتقدمة على وضعيتنا المتأخرة؛ وبكلام آخر، إن كان من ثمة أزمات في الحضارة الغربية، فهي من النوع الناجم عن مستوى ما زلنا متخلفين عنه، متأخرين في ما قبله. . . ، فمشاكلهم ناجمة عن تشكل مجتمعاتهم في دولة مدنية، ما زالت مؤجلة عندنا إلى ما بعد تشكلنا المُرجأ وجوده بوجود مشاكل من نوع «بدائي»، لم يتطرق إليها حنفي أبداً في ردّ «أناه» «باستغراب» مُستغرَب، على «استشراق» «الآخر».

حتى إنّه لم يقل لنا صراحة، على ماذا يجب أن تُسنَد دعائم الدولة الإسلامية، على شريعة مذاهب القدماء؟ أم على قراءة اجتهادية للنصّ القرآني وسنّة الرسول محمد؟، فهذا من شأنه أن يطرح عليه أسئلة عن أسباب إخفاقنا الحضاري، هذا في حال اعترف أننا متأخرون حقاً عن الغرب، ويقحمه أيضاً في مشكلة بنيوية طالما اختلفت حولها آراء المسلمين العرب، تتعلق بكيفية المواءمة بين الدين والدنيا بـ«إجراء تشريع بشري غير مقيّد بالتعاليم الدينية. . . إن العمل بالشريعة الإسلامية، وهو من مقوّمات الدين، يقتضي أن يكون هناك من يطبق الشريعة، وهو أمر مُناط بالحاكم المسلم. ومن هذه التعليلات نشأت الفكرة القائلة، أو الشكوى عند البعض، بأنه من المتعذر مبدئياً أن تسلك الدولة في المجتمع الإسلامي سلوكاً علمانياً»[1]؛ لقد تخطى حنفي هذه المشكلة بالهروب منها إلى

---

(1) إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، درا الساقي، بيروت، 2001، ص 320 ـ321.

الأمام، أي نحو تحدٍّ لم تتوفر مستلزماته التي يتحدد بها منحى تصديه لقضية لن تُثمر، ما لم تأتِ في سياق عمل نهضوي، يبدأ بنقد «الأنا»، بعدما «صرنا نحيا مشاكل لا نفكر فيها، ونفكر في مشاكل لا نعيشها، وذلك أكبر أدوائنا الحالية، وعلّة حروبنا الأهلية وفوضانا الروحية والوجودية»[1].

أمّا العروي فهو على طرف نقيض من حنفي في مشروعه الآيل إلى تحديد موجبات عمل الأنا للردّ على استشراق لا يتحمل كامل مسؤولية بؤسنا الحضاري، إنما بؤسنا هو الذي حمل الاستشراق على المبالغة في تبئيس صورتنا، فالردّ عليه إذاً، يُمسي رهن تغيير وضعيتنا المتأخرة عن حال الغرب.

لهذا، انشغل العروي في البحث عن الأسس النظرية التي تكفل إخراج شعوب العالم العربي الإسلامي من نطاق مراوحتهم في نقاش ما لا يجب، ما لا حاجة لنقاشه، إذ يجب علينا عدم الاهتمام الكلّي بالقضايا الواقعة خارج مدار السعي الجدّي لكسر الحلقة المفرغة هذه (حداثة ـ تراث)، (تغريب ـ أصالة).

إن غاية التطور هي المبدأ الذي يجب أن يُملي علينا، برأيه، كيفية التعامل مع تراث الأنا وحداثة الآخر، من هنا، انصبّ همّه على التركيز للارتقاء والتطور، بغية تجاوز معوقات وعراقيل صيرورتنا مجتمعات متطورة تضاهي تطور المجتمع الغربي، لا بل تتخطاه، إذا ما أحسنّا الاستفادة من مغالطه وأخطائه المُعلنة على الملأ. لكن السؤال هنا: هل يمكن تخطي ما لا نفقه إلّا مهاجمته، باعتباره معادياً لنا وضدياً؟ إنّه السؤال الإشكالي المحض، «إذ لا يمكن تجاوز ما نجهل لتعذر التجاهل، بعد أن تجاوز التأثير في مجتمعاتنا حدّ النخاع»[2]، على هذا، فالتحرر من موبقات الهيجان الاستعدائي ضد الآخر، هو شرط رئيس من شروط التمعّن في نقد أخطاء وهفوات «الأنا» التي يشكل نقدها المرتبة الأولى على سلّم ترقينا وتطورنا الحضاري المُبتغى كهدف يجمع بين المختلفين، ويلمُّ شمل المتناحرين، ذلك أنّ استئناف خلخلة ما تجمد ـ ما تصلّب عندنا، يتطلب إبداعاً لاشتقاق ما لم يكن موجوداً، تجاوزاً لما هو موجود، إنه السبيل الأمثل إذا ما أراد عرب اليوم استدراك تأخرهم التاريخي قبل فوات الأوان.

إنّ الأحداث الأخيرة التي أعقبت هجوم 11 أيلول على أميركا، أثبتت بما لا شك فيه، أنّ العلاقة بين الغرب والعالم العربي الإسلامي ما زالت محكومة بتشوهات ذهانية، ما زال يشوبها توترٌ دفينٌ، لم تجتثّه الأصوات النيّرة في العالمين، أمام ما نشهده من

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 26.

(2) المرزوقي، آفاق النهضة العربية، المصدر نفسه، ص 59.

تجييش وتحشيد «ثقافوي» ينتمي إلى قرون خلت بحروبها من العقل الحواري الذي ما زال خافتاً وغير مسموع، رغم دخولنا في عالم عصري جديد، أو عولمة، أقلّ ما في منافعها قياس ما في المتخيلة على ما في الواقع من حقائق بانت بوسائل اتصال، لم تكن متوفرة من ذي قبل، فاضمحلت مسافة الجغرافيا التخيلية للاستشراق التقليدي.

إذ تبيّن أنّ مستجدات ثقافة الغرب وتطورات عصر العولمة، لم تمحُ ما هو مترسب في قاع الذهنية الاستشراقية، ولم تزعزع كلياً ما تعزز تاريخياً من ثقافة استشراقية بائدة في أول اختبار لصورة العربي المسلم في الوعي العمومي للغربيين، لعلّ في ذاكرتهم شيئاً من الحنين إلى بطولة فرسانهم القدماء، لكنها اليوم مجردة من قيم الفروسية التي تملي أخلاقياتها مساعدة الضعيف لا استغلاله، ومهما يكن فالردّ على استكبار الغرب واستعلائه السياسي لن يتحقق «باستغراب»، يوارب نقد ذاته، وهو النقد المطلوب لتحصين أنفسنا بممانعة، شرطها الأول، نقد ذاتي، ونقد دائم.

ثبت المصادر والمراجع

مؤلفات إدوارد سعيد ـ حسن حنفي ـ عبد الله

1. إدوارد سعيد، الاستشراق ـ المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء
مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995، طـ 2.
2. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال
1997.
3. إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م.، بيروت 1983، طـ 1.
4. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، طـ 1.
5. حسن حنفي، التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988.
6. حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت 1982م، طـ 1.
7. عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، طـ 2.
8. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، طـ 4.
9. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، طـ4.

المصادر والمراجع العربية

1. إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت 1996.
2. إبراهيم فتحي، زيارة جديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، إعداد بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
3. إبن رشد، الضروري في السياسية، صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمه من العبرية د.أحمد شحلان، بيروت، 1998.
4. إبن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار مكتبة التربية، بيروت 1987.
5. أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية، دار الطليعة، بيروت، 1999.
6. إدوارد سعيد، الاستشراق ـ المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، ترجمة كمال ابو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995، طـ 2.
7. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت 1997.
8. إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م.، بيروت 1983، طـ 1.
9. أرنست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة د. السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة ثانية، بدون تاريخ.
10. ألبير كامو، الغريب، ترجمة عايدة مطرجي ادريس، دار الآداب، بيروت، 1990.
11. التنمية السياسية والاقتصادية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، 2000.
12. ألفرد ج. آيير، منابع التسامح، نقلاً عن كتاب التسامح بين شرق وغرب، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت 1992.
13. الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، اختيار وترجمة: د. محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، المغرب ـ بيروت، 2001.
14. الكسندر ستيبتشنفيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، عدد 196، كانون الثاني 1983.
15. أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة جبور الدويهي، دار النهار للنشر، بيروت 1999.

16. أنطونيو غرامشي، أعمال مختارة، ترجمة جي موجي، المنشورات الاجتماعية، باريس، 1959.
17. إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، درا الساقي، بيروت، 2001.
18. برنارد لويس، مسألة الاستشراق، نقلاً عن كتاب الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت 1994.
19. بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2001.
20. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
21. جاك ديريدا ـ أطياف ماركس، ترجمة منذر عباس، دار الحاسوب للطباعة، حلب 1995.
22. جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1981.
23. جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
24. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب الجديد، بيروت، 1993.
25. جوزيف جابل، في دائرة المعارف العالمية، مادة أيديولوجية ـ باريس، 1970، مجلد 8.
26. جون إسبوزيتو، الغرب الظاهر وردود أفعال المسلمين، ترجمة د. هيثم فرحات، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت،، ربيع ـ صيف 2001.
27. جيرار لكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1990.
28. جيل دولوز ـ فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ تعريب د. جورج سعد، دار عويدات، بيروت ـ باريس، 1993.
29. حازم صاغية، ثقافات خمينية، دار الجديد، بيروت 1995.
30. حسن حنفي، التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988.

31. حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت 1982م، طـ 1.
32. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، طـ 1.
33. سالم يفوت، حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي، بيروت 1989.
34. سعيد بنسعيد، النقد الأيديولوجي وتحديث العقل، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، إعداد بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
35. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
36. صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 1997، طـ 3.
37. عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت، 1992.
38. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد 232، نيسان 1998.
39. عبد القادر أحمد اليوسفي، علاقات بين الشرق والغرب. بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1969.
40. عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، طـ 2.
41. عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، طـ 4.
42. عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، طـ4.
43. عبدالله العروي، مقالة بعنوان إرث النهضة وأزمة الراهن، نقلاً عن كتاب عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة، المركز الثقافي العربي ومؤسسة رينيه معوض، مؤسسة فريدريش ناومان، بيروت، 2000.
44. عربي هل قلت عربي؟ إعداد محمد قاسمي، شانتا داغروب، ترجمة فقيهي الصحراوي مراجعة وتقديم محمد أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب 1989.
45. عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبدالله العروي، إعداد بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
46. فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق- أفريقيا، المغرب، 1998.

47. فريدرك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جزيلا فالور حجّار، دار الجديد، بيروت، 1995.

48. فريدريك نيتشه. أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.

49. فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، دار الفارابي، بيروت، 1991.

50. فيليب حتّي ـ خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1986 ط 2.

51. كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1981.

52. كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، نقلاً عن كتاب التسامح بين شرق وغرب، ترجمة إبراهيم العريسي، دار الساقي، بيروت، 1992.

53. كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، 1992.

54. كارلوس ساليناري وماريو سبينيلا، مختارات فكر غرامشي، تعريب تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، بدون تاريخ.

55. كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ترجمة د.عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999.

56. كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.

57. كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفارابي، بيروت، 2000.

58. لويس يونغ، العرب وأوروبا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، 1979 .

59. محسن جاسم الموسوي، الإستشراق في الفكر العربي، المؤسسة الحديثة للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

60. محمد أركون. الإسلام-أوروبا-الغرب، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995.

61. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

62. محمد اركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994.
63. محمد عابد الجابري، مساهمة في النقد الأيديولوجي، نقلاً عن كتاب محاورة فكر عبد الله العروي، إعداد بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
64. مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة د. حسن قبيسي، دار قابس، بيروت، بدون تاريخ.
65. محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. عدد 167، تشرين الثاني 1992.
66. مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد 252.
67. مكسيم رودنسون، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله، نصٌّ ثانٍ، نشر في كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1994.
68. مكسيم رودنسون، المقدمة الثانية لكتاب جاذبية الإسلام، نقلاً عن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994.
69. مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، دار الفارابي ، بيروت 1986.
70. ميشيل فادية، الأيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة د. أمينة رشيد ـ سيد بحراوي، دار التنوير، بيروت، 1982.
71. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989 ـ 1990.
72. ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تعريب سالم يفوت، الدار البيضاء، 1986.
73. ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994.
74. ناصيف نصار، منطق السلطة، دار أمواج، بيروت، 1995.
75. نعوم تشومسكي، ضبط الرعاع، حوارات أجراها ديفيد بريسيميان، ترجمة هيثم علي حجازي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 1997.
76. هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، ترجمة: د. طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
77. هشام جعيّط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

78. هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1991.
79. وديع بشور، في الميثولوجيا السورية ـ أساطير آرام، طبعة ثانية منقحة ومعدلة، دار فكر، بيروت 1989.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Edith Hamilton. La mythologie - marabout Université. Edition Gerar. Paris 1962.
2. Emmanuel Toda, L'invention de L'Europe, Paris - seuil, 1990.
3. Entretien, propos recueillis par Hassan Arfaoui, Autour de la pensée de Abdallah Laroui, Le Centre Culturel Arabe, Beirut, 2000.
4. F.Nietzsche, la volonté de puissance, traduction Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard 1947.
5. Georges Corm, L'Europe et L'Orient de la Balkanisation a la Libanisation la decouverte, Paris, 1989.
6. Georges Tate - L'Orient des Croisades - Découvertes Gallimard - Histoire. France 1991.
7. Gerard de Narval - voyage en Orient - I - GF - Flammarion Paris 1980.
8. Goldmann: Recherches dialectiques. NRF. Gallimard 1959.
9. Hicham DJAIT, La Crise des intellectuels arabes, Autour de la pensée de Abdallah Laroui, Textes réunis par: Bassam El Kurdi, le centre culturel Arabe, Beirut, 2000.
10. L'idéologue - Volney - (1757-1820). Thèse principale pour le doctorat? lettres presentée à la Faculté des lettres - L'université de Paris par Jean Gaulmier. Beyrouth - 1951.
11. Les «lieu de mémoire» dans la culture européenne, de pierre Nora, in Europe sans rivage symposiun international, sur l'identité culturelle européenne: Paris janvier 1988, Paris ALLIN MICHEL, 1988.
12. Marc Bergé . Les Arabes - Editions Lidis _ Paris 1978-1983.
13. Martin Bernal, Black Athena, the Afro - Asiotic Roots of classical civilisation, Vol I, the Fabrication of Ancient Greece 1785-1895, London 1987.
14. Paul Hazard, la crise de la conscience européenne (1680-1715), Paris, librairie générale Française, 1994.
15. Renan - Histoire et parole - Editions Robert Laffant. SA. Paris 1984.
16. Volney, Voyage En Syrie et En Egypte (3 cépition, 1799) Corpus des œuvres de philosophie en langue Française, Fayard , 1998.

الـدوريــات

1. جريدة الحياة طبعة بيروت 9 آذار 1996.
2. جريدة الحياة، طبعة بيروت، العدد 14087، 10تشرين الأول 2001.
3. جريدة السفير عبر وكالة رويترز، أ.ف.ب.، بيروت، 12 تشرين الأول 2001، العدد 9027.
4. جريدة السفير، بيروت، 14 أيلول، 2001، العدد 9003.
5. جريدة السفير، بيروت، 13/ 10/ 2000 .
6. صحيفة غارديان 11/ 10/ 2001/ عبر صحيفة السفير الصادرة في بيروت، 13 تشرين الأول، 2001، العدد 9028.
7. مجلة الآداب، بيروت، العدد 7/ 8 تموز ـ آب 2001.
8. مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 118 ـ 119 ربيع صيف 2001، مركز الإنماء القومي، بيروت.
9. مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، عدد 32، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983.
10. مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت عدد 72، نيسان ـ حزيران 1993.
11. مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، عدد 5/ 6 آذار ـ نيسان 1996.
12. مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، عدد 3 / 4 كانون ـ شباط، 1996.
17. مجلة وجهات نظر الصادرة عن الشركة المصرية للنشر العربي والدولي، سبتمبر 2000، العدد العشرون.

الموسوعـات

1. Encyclopédia Universalis Vol.10. Gaule, Germains - 1992.
2. Nouvelle Encyclopédie Bordas, sous la direction de George Pascal. Volume 5, Borda, Paris, 1988.
3. Nouvelle Encyclopédie, Bordas, Milan, 1994.
4. شوقي عبد الحكيم، موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، دار العودة ، بيروت 1982.

المحتويات

الباب الثالث

مشروع العروي نقد الحال لـ «تغيير» الأحوال

يجب ألا يثير فينا نقد الغرب لنفسه في الآونة الأخيرة، شماتة تصويب مفكريهم لاعوجاجات تفكُّرهم في مسائل عديدة، كان الاستشراق منها، كما يجب ألا نتسلّح بنقدهم ذاك، كشاهد على أزمتهم، ذلك أنّ نقدهم ياتي من موقع آخر مغاير كلياً لم يتخذه حنفي حجّة لإظهار مأزقهم الحضاري، ففي ذاك النقد بريق أمل، لا مؤشر أزمة، وفي تبديل الرأي والموقف انفراج لا مأزق، وكلما علت أصوات الاحتجاج على الواقع الغربي من نيتشه... حتى ديريدا أو فوكو، ازدادت أسهم الحل، وتوثقت إمكانات الخروج من العقلية العنصرية الضيقة للأوروبيين.

ISBN 9953-71-095-3

9 789953 710952